





CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ANTHROPOLOGIE
structurale

plon

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara (Paris, Société des Américanistes, 1948).

Les Stuctures élémentaires de la parenté *(Prix Paul-Pelliot)* (Paris, Presses Universitaires de France, 1949).

Race et Histoire (Paris, Unesco, 1952).

Tristes Tropiques. 22e mille. Collection *Terre Humaine*. (Librairie Plon, 1955).

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, par Georges Charbonnier (Plon Julliard).

La Pensée sauvage. (Plon, 1962).

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE

Avec 23 illustrations dans le texte
et 13 illustrations hors-texte



plon

De ce livre paraissant en 1958, année du centenaire d'Émile Durkheim, on permettra qu'un disciple inconstant fasse hommage à la mémoire du fondateur de *l'Année sociologique :* prestigieux atelier où l'ethnologie contemporaine reçut une partie de ses armes, et que nous avons laissé au silence et à l'abandon, moins par ingratitude que par la triste persuasion où nous sommes, que l'entreprise excéderait aujourd'hui nos forces.

Χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος.

PRÉFACE

Dans une étude récente, M. Jean Pouillon a écrit une phrase qu'il ne m'en voudra pas, j'espère, de citer en tête du présent ouvrage, car elle répond admirablement à tout ce que j'ai souhaité accomplir dans l'ordre scientifique, en doutant souvent d'y être parvenu : « Lévi-Strauss n'est certes ni le premier, ni le seul à souligner le caractère structurel des phénomènes sociaux, mais son originalité est de le prendre au sérieux et d'en tirer imperturbablement toutes les conséquences (1). »

Je me sentirais comblé si ce livre pouvait amener d'autres lecteurs à partager ce jugement.

On y trouvera réunis dix-sept des quelque cent textes écrits depuis bientôt trente ans. Certains se sont perdus; d'autres peuvent avantageusement rester dans l'oubli. Parmi ceux qui m'ont paru moins indignes de subsister, j'ai fait un choix, écartant les travaux dont le caractère est purement ethnographique et descriptif et d'autres, à portée théorique, mais dont la substance s'est trouvée incorporée à mon livre Tristes Tropiques. *Deux textes sont publiés ici pour la première fois* (chap. V et XVI) *et joints à quinze autres, qui me semblent propres à éclairer la méthode structurale en anthropologie.*

Pour former ce recueil, je me suis heurté à une difficulté sur laquelle je dois appeler l'attention du lecteur. Plusieurs de mes articles ont été écrits directement en anglais, il fallait donc les traduire. Or, au cours du travail, j'ai été frappé par la différence de ton et de composition entre les textes conçus dans l'une ou l'autre langue. Il en résulte une hétérogénéité qui,

(1) Jean POUILLON, L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, *Les Temps Modernes*, 12e année, nº 126, juillet 1956, p. 158.

je le crains, compromet l'équilibre et l'unité de l'ouvrage.

Cette différence s'explique sans doute, en partie, par des causes sociologiques : on ne pense et on n'expose pas de la même façon, quand on s'adresse à un public français ou anglo-saxon. Mais il y a aussi des raisons personnelles. Quelle que soit mon habitude de la langue anglaise, dans laquelle j'ai enseigné pendant plusieurs années, je l'utilise de façon incorrecte et dans un registre limité. Je pense en anglais ce que j'écris dans cette langue, mais, sans m'en rendre toujours compte, je dis ce que je peux avec les moyens linguistiques dont je dispose, non ce que je veux. D'où le sentiment d'étrangeté que j'éprouve en présence de mes propres textes, quand j'essaye de les transcrire en français. Comme il y a toutes chances pour que cette insatisfaction soit partagée par le lecteur, il était nécessaire que j'en fournisse la raison.

J'ai essayé de remédier à la difficulté en adoptant une traduction très libre, résumant certains passages et développant d'autres. Des articles français ont été aussi légèrement remaniés. Enfin, j'ai ajouté çà et là des notes, pour répondre à des critiques, corriger des erreurs, ou tenir compte de faits nouveaux.

Paris, le 1er novembre 1957.

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION : HISTOIRE ET ETHNOLOGIE (1)

Plus d'un demi-siècle s'est écoulé depuis que Hauser et Simiand exposèrent et opposèrent les points de principe et de méthode qui, selon eux, distinguaient l'une de l'autre l'histoire et la sociologie. On se souvient que ces différences tenaient essentiellement au caractère comparatif de la méthode sociologique, monographique et fonctionnel de la méthode historique (2). D'accord sur cette opposition, les deux auteurs se séparaient seulement sur la valeur respective de chaque méthode.

Que s'est-il passé depuis lors? Force est de constater que l'histoire s'en est tenue au programme modeste et lucide qui lui était proposé, et qu'elle a prospéré selon ses lignes. Du point de vue de l'histoire, les problèmes de principe et de méthode semblent définitivement résolus. Quant à la sociologie, c'est une autre affaire : on ne saurait dire qu'elle ne s'est pas développée ; celles de ses branches dont nous nous occuperons plus particulièrement ici, l'ethnographie et l'ethnologie, se sont, au cours des trente dernières années, épanouies en une prodigieuse floraison d'études théoriques et descriptives : mais au prix de conflits, de déchirements et de confusions où l'on reconnaît, transposé au sein même de l'ethno-

(1) Publié sous ce titre, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 année, n° 3-4, 1949, pp. 363-391.

(2) H. Hauser, *l'Enseignement des sciences sociales*, Paris, 1903. F. Simiand, Méthode historique et science sociale, *Revue de Synthèse*, 1903.

logie, le débat traditionnel — et combien plus simple sous cette forme ! — qui semblait opposer l'ethnologie dans son ensemble à une autre discipline, l'histoire, également considérée dans son ensemble. Par un paradoxe supplémentaire, on verra que la thèse des historiens se trouve reprise textuellement, chez les ethnologues, par ceux-là même qui se proclament les adversaires de la méthode historique. Cette situation serait incompréhensible si l'on n'en retraçait rapidement l'origine, et si, pour plus de clarté, on ne posait quelques définitions préliminaires.

Nous laisserons de côté, au cours de cet article, le terme sociologie qui n'a pas encore réussi à mériter, depuis le début de ce siècle, le sens général de *corpus* de l'ensemble des sciences sociales qu'avaient rêvé pour lui Durkheim et Simiand. Prise dans son acception, encore courante dans plusieurs pays d'Europe y compris la France, de réflexion sur les principes de la vie sociale et sur les idées que les hommes ont entretenues et entretiennent à ce sujet, la sociologie se ramène à la philosophie sociale et reste étrangère à notre étude ; et si on voit en elle, comme c'est le cas dans les pays anglo-saxons, un ensemble de recherches positives portant sur l'organisation et le fonctionnement des sociétés du type le plus complexe, la sociologie devient une spécialité de l'ethnographie, sans pouvoir encore prétendre, en raison même de la complexité de son objet, à des résultats aussi précis et riches que celle-ci, dont la considération offre ainsi, du point de vue de la méthode, une plus grande valeur topique.

Restent à définir l'ethnographie elle-même, et l'ethnologie. Nous les distinguerons, de façon très sommaire et provisoire, mais suffisante au début de l'enquête, en disant que l'ethnographie consiste dans l'observation et l'analyse de groupes humains considérés dans leur particularité (souvent choisis, pour des raisons théoriques et pratiques, mais qui ne tiennent nullement à la nature de la recherche, parmi ceux qui diffèrent le plus du nôtre), et visant à la restitution, aussi fidèle que possible, de la vie de chacun d'eux ; tandis que l'ethnologie utilise de façon comparative (et à des fins qu'il faudra déterminer par la suite) les documents présentés par l'ethnographe. Avec ces définitions, l'ethnographie prend le même sens dans tous les pays ; et l'ethnologie correspond

approximativement à ce qu'on entend, dans les pays anglo-saxons (où le terme d'ethnologie tombe en désuétude), par anthropologie sociale et culturelle (l'anthropologie sociale se consacrant plutôt à l'étude des institutions considérées comme des systèmes de représentations, et l'anthropologie culturelle à celle des techniques, et éventuellement aussi des institutions considérées comme des techniques au service de la vie sociale). Enfin, il va sans dire que, si jamais les résultats de l'étude objective des sociétés complexes et des sociétés dites primitives parviennent à être intégrés, pour fournir des conclusions universellement valables du point de vue diachronique ou synchronique, la sociologie, alors parvenue à sa forme positive, perdra automatiquement le premier sens que nous avons distingué, pour mériter celui, qu'elle a toujours convoité, de couronnement des recherches sociales. Nous n'en sommes pas encore là.

Cela étant posé, le problème des rapports entre les sciences ethnologiques et l'histoire, qui est, en même temps, leur drame intérieur dévoilé, peut se formuler de la façon suivante : ou bien nos sciences s'attachent à la dimension diachronique des phénomènes, c'est-à-dire à leur ordre dans le temps, et elles sont incapables d'en faire l'histoire ; ou elles essayent de travailler à la manière de l'historien, et la dimension du temps leur échappe. Prétendre reconstituer un passé dont on est impuissant à atteindre l'histoire, ou vouloir faire l'histoire d'un présent sans passé, drame de l'ethnologie dans un cas, de l'ethnographie dans l'autre, tel est, en tout cas, le dilemme auquel leur développement, au cours des cinquante dernières années, a trop souvent paru les acculer l'une et l'autre.

I

Ce n'est pas dans les termes de l'opposition classique entre évolutionnisme et diffusionnisme que s'affirme cette contradiction : car, de ce point de vue, les deux écoles se rencontrent. L'interprétation évolutionniste est, en ethnologie, la

répercussion directe de l'évolutionnisme biologique (1). La civilisation occidentale apparaît comme l'expression la plus avancée de l'évolution des sociétés humaines, et les groupes primitifs comme des « survivances » d'étapes antérieures, dont la classification logique fournira, du même coup, l'ordre d'apparition dans le temps. Mais la tâche n'est pas si simple : les Eskimo, grands techniciens, sont de pauvres sociologues ; en Australie, c'est l'inverse. On pourrait multiplier les exemples. Un choix illimité de critères permettrait de construire un nombre illimité de séries, toutes différentes. Le néo-évolutionnisme de Mr. Leslie White (2) ne semble pas davantage capable de surmonter cette difficulté : car si le critère qu'il propose — quantité moyenne d'énergie disponible, dans chaque société, par tête d'habitant — répond à un idéal accepté à certaines périodes et dans certains aspects de la civilisation occidentale, on voit mal comment procéder à cette détermination pour l'immense majorité des sociétés humaines, où la catégorie proposée paraît, au surplus, dénuée de signification.

On cherchera donc à découper les cultures en éléments isolables par abstraction, et à établir, non plus entre les cultures elles-mêmes, mais entre éléments de même type au sein de cultures différentes, ces relations de filiation et de différenciation progressive que le paléontologiste découvre dans l'évolution des espèces vivantes. Pour l'ethnologue, dit Tylor, « l'arc et la flèche forment une espèce, la coutume de déformer le crâne des enfants est une espèce, l'habitude de grouper les nombres en dizaines est une espèce. La distribution géographique de ces objets, et leur transmission de région à région, doivent être étudiées de la même manière que les naturalistes étudient la distribution géographique de leurs espèces animales ou végétales (3). » Mais rien n'est plus dangereux que cette analogie. Car, même si le développement

(1) Cela est devenu vrai à la fin du XIXe siècle. Mais il ne faut pas oublier qu'historiquement, l'évolutionnisme sociologique est antérieur à l'autre.

(2) L. A. White, Energy and the Evolution of Culture, *American Anthropologist*, n. s., vol. 45, 1943 ; History, Evolutionism and Functionalism..., *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1, 1945 ; Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Cultures, *id.*, vol. 3, 1947.

(3) E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871, vol. I, p. 7.

de la génétique doit permettre de dépasser définitivement la notion d'espèce, ce qui l'a rendue et la rend encore valable pour le naturaliste, c'est que le cheval donne effectivement naissance au cheval, et qu'à travers un nombre suffisant de générations, *Equus caballus* est le descendant réel d'*Hipparion*. La validité historique des reconstructions du naturaliste est garantie, en dernière analyse, par le lien biologique de la reproduction. Au contraire, une hache n'engendre jamais une autre hache ; entre deux outils identiques, ou entre deux outils différents mais de forme aussi voisine qu'on voudra, il y a et il y aura toujours une discontinuité radicale, qui provient du fait que l'un n'est pas issu de l'autre, mais chacun d'eux d'un système de représentations ; ainsi, la fourchette européenne et la fourchette polynésienne, réservée aux repas rituels, ne forment pas davantage une espèce que les pailles à travers lesquelles le consommateur aspire une citronnade à la terrasse d'un café, la « bombilla » pour boire le maté, et les tubes à boire utilisés, pour des raisons magiques, par certaines tribus américaines. Il en est de même dans le domaine des institutions : on ne saurait grouper sous le même chef la coutume de tuer les vieillards pour des raisons économiques et celle d'anticiper leur départ pour l'autre monde, afin de ne pas leur en refuser trop longtemps les joies.

Quand donc Tylor écrit : « Lorsqu'on peut inférer une loi d'un ensemble de faits, le rôle de l'histoire détaillée se trouve largement dépassé. Si nous voyons un aimant attirer un morceau de fer, et si nous sommes parvenus à dégager de l'expérience la loi générale que l'aimant attire le fer, nous n'avons pas à prendre la peine d'approfondir l'histoire de l'aimant en question (1), » il nous enferme, en réalité, dans un cercle. Car, à la différence du physicien, l'ethnologue est encore incertain sur la détermination des objets correspondant pour lui à l'aimant et au fer, et sur la possibilité d'identifier des objets apparaissant superficiellement comme deux aimants ou deux morceaux de fer. Seule, une « histoire détaillée » lui permettrait d'échapper à ses doutes dans chaque

(1) E. B. TYLOR, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londres, 1865, p. 3.

cas. La critique de la notion de totémisme a, depuis longtemps, fourni un excellent exemple de cette difficulté : si on limite son application aux cas incontestables où l'institution apparaît avec tous ses caractères, ces cas sont trop spéciaux pour permettre de formuler une loi d'évolution religieuse ; et si on extrapole à partir de certains éléments seulement, il est impossible, sans une « histoire détaillée » des idées religieuses de chaque groupe, de savoir si la présence de noms animaux ou végétaux, ou de telles pratiques ou croyances relatives à des espèces animales ou végétales, s'expliquent comme les vestiges d'un système totémique antérieur, ou pour des raisons entièrement différentes, comme, par exemple, la tendance logico-esthétique de l'esprit humain à concevoir sous forme de groupes les ensembles — physique, biologique et social — qui composent son univers, et dont une étude classique de Durkheim et Mauss a montré la généralité (1).

A cet égard, les interprétations évolutionniste et diffusionniste ont beaucoup en commun. Tylor les avait d'ailleurs formulées et appliquées côte à côte, et c'est ensemble, aussi, qu'elles s'écartent toutes deux des méthodes de l'historien. Celui-ci étudie toujours des individus, que ceux-ci soient des personnes ou des événements, ou des groupes de phénomènes individualisés par leur position dans l'espace et le temps. Or, le diffusionniste peut briser les espèces du comparatiste, pour essayer de reconstituer des individus avec des fragments empruntés à des catégories différentes : il ne réussit jamais à bâtir qu'un pseudo-individu, puisque les coordonnées spatiales et temporelles résultent de la façon dont les éléments ont été choisis et composés entre eux, au lieu qu'elles confèrent une unité réelle à l'objet. Les « cycles » ou les « complexes » culturels du diffusionniste sont, au même titre que les « stades » de l'évolutionniste, le fruit d'une abstraction à laquelle manquera toujours la corroboration de témoins. Leur histoire reste conjecturale et idéologique. Cette réserve s'applique même aux études plus modestes et rigoureuses, comme celles de Lowie, Spier et Kroeber sur la distribution de certains traits culturels dans des régions limitées de l'Amé-

(1) E. Durkheim et M. Mauss, De quelques formes primitives de classification, *L'Année sociologique*, vol. VI, 1901-1902.

rique du Nord (1). Non pas tellement, sans doute, parce qu'on ne pourra jamais conclure, du fait que l'arrangement suggéré est possible, que les choses se sont bien passées ainsi : car il est toujours légitime de faire des hypothèses et, dans certains cas au moins, les centres d'origine et les itinéraires de diffusion ont un caractère de très haute probabilité. Ce qui rend de telles études décevantes est plutôt qu'elles ne nous apprennent rien sur les processus conscients et inconscients, traduits dans des expériences concrètes, individuelles ou collectives, par lesquels des hommes qui ne possédaient pas une institution sont venus à l'acquérir, soit par invention, soit par transformation d'institutions antérieures, soit pour l'avoir reçue du dehors. Cette recherche nous paraît, au contraire, être un des buts essentiels de l'ethnographe, comme de l'historien.

***

Nul, plus que Boas, n'a contribué à dénoncer ces contradictions. Aussi, une rapide analyse de ses positions essentielles permettra de rechercher dans quelle mesure il leur a lui-même échappé, et si elles ne sont pas inhérentes aux conditions dans lesquelles se fait le travail ethnographique.

Vis-à-vis de l'histoire, Boas commence par une proclamation d'humilité : « En fait d'histoire des peuples primitifs, tout ce que les ethnologues ont élaboré se ramène à des reconstructions, et ne peut pas être autre chose (2). » Et à ceux qui lui reprochent de ne pas avoir fait l'histoire de tel ou tel aspect d'une civilisation à laquelle il a pourtant consacré la plus grande partie de sa vie, cette réponse héroïque : « Malheureusement, nous ne disposons d'aucun fait qui jette une lumière quelconque sur ces développements (3). » Mais, ces limitations une fois reconnues, il est possible de définir une

(1) R. H. Lowie, Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1913. L. Spier, The Sun-Dance of the Plains Indians, *id.*, vol. 16, 1921. A. L. Kroeber, Salt, Dogs, Tobacco, *Anthropological Records*, Berkeley, vol. 6, 1941.

(2) F. Boas, History and Science in Anthropology : a Reply ; *American Anthropologist*, n. s., vol. 38, 1936, pp. 137-141.

(3) *Id.*

méthode dont le champ d'application sera sans doute restreint par les conditions exceptionnellement défavorables où travaille l'ethnologue, mais dont on peut attendre quelques résultats. L'étude détaillée des coutumes, et de leur place dans la culture globale de la tribu qui les pratique, jointe à une enquête portant sur leur répartition géographique parmi les tribus voisines, permet de déterminer, d'une part, les causes historiques qui ont conduit à leur formation, et d'autre part, les processus psychiques qui les ont rendues possibles (1).

Pour être légitime, la recherche doit se restreindre à une petite région, aux frontières nettement définies ; et les comparaisons ne sauraient être étendues au-delà de l'aire choisie comme objet d'étude. En effet, la récurrence de coutumes ou d'institutions analogues ne peut être retenue comme une preuve de contact, en l'absence d'une chaîne continue de faits du même type permettant de relier les faits extrêmes par toute une série d'intermédiaires (2). Sans doute, on n'obtient jamais de certitude chronologique ; mais il est possible d'atteindre des probabilités très hautes, portant sur des phénomènes, ou groupes de phénomènes, limités en extension dans l'espace et dans le temps. L'évolution des sociétés secrètes des Kwakiutl a pu être retracée sur une période d'un demi-siècle ; certaines hypothèses sur les relations anciennes entre les cultures du nord de la Sibérie et celles du nord-ouest américain ont pris forme ; les itinéraires suivis par tel ou tel thème mythique de l'Amérique du Nord ont été raisonnablement reconstitués.

Et pourtant, ces enquêtes rigoureuses parviennent rarement à capturer l'histoire : dans l'œuvre entière de Boas, leur résultat apparaît plutôt négatif. Aussi bien chez les Pueblo du sud-ouest que dans les tribus d'Alaska et de Colombie Britannique, on constate que l'organisation sociale prend des formes extrêmes et opposées aux deux bouts du territoire considéré, et que les régions intermédiaires présentent une série de types transitionnels. Ainsi, les Pueblo

(1) F. Boas, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* (1896), *in : Race Language and Culture*, New York, 1940, p. 276.
(2) *Loc. cit.*, p. 277.

occidentaux ont des clans matrilinéaires sans moitiés, ceux de l'est des moitiés patrilinéaires sans clans. La partie nord de la côte du Pacifique se caractérise par des clans peu nombreux, et une floraison de groupes locaux à privilèges nettement affirmés, tandis que la partie sud a une organisation bilatérale, et des groupes locaux sans privilèges marqués.

Qu'en peut-on conclure? Qu'une évolution se produit d'un type vers l'autre? Pour que cette hypothèse fût légitime, il faudrait être à même de prouver qu'un des types est plus primitif que l'autre ; que le type primitif étant donné, il évolue nécessairement vers l'autre forme ; enfin, que cette loi agit plus rigoureusement au centre de la région qu'à sa périphérie. A défaut de cette triple et impossible démonstration, toute théorie des survivances est vaine, et, dans ce cas particulier, les faits n'autorisent aucune reconstruction tendant, par exemple, à affirmer l'antériorité historique des institutions matrilinéaires sur les institutions patrilinéaires : « Tout ce qu'on peut dire est que des fragments de développements historiques archaïques ne peuvent manquer de subsister. » Mais s'il est possible, et même vraisemblable, que l'instabilité inhérente aux institutions matrilinéaires les ait souvent amenées, là où elles existent, à se transformer en institutions patrilinéaires ou bilatérales, il n'en résulte en aucune façon que, toujours et partout, le droit maternel ait représenté la forme primitive (1).

Cette analyse critique est décisive, mais, poussée à l'extrême, elle conduirait à un agnosticisme historique complet. Pour Boas, cependant, elle porte plutôt contre les prétendues lois universelles du développement humain, et les généralisations fondées sur ce qu'il a une fois appelé « les possibilités à 40 % (2), » que contre un effort modeste et consciencieux de reconstitution historique, à objectifs précis et limités. Quelles sont, selon lui, les conditions d'un tel effort? Il reconnaît qu'en ethnologie « les preuves du changement ne peuvent être obtenues que par des méthodes indirectes, » c'est-à-dire comme en philologie comparée, par une analyse de phéno-

(1) F. Boas, Evolution or Diffusion? *American Anthropologist*, n. s., vol. 26, 1924, pp. 340-344.

(2) F. Boas, History and Science in Anthropology..., *loc. cit.*

mènes statiques et une étude de leur distribution (1). Mais on ne saurait oublier que, géographe de formation et disciple de Ratzel, Boas prit conscience de sa vocation ethnologique au cours de son premier travail sur le terrain, dans la révélation, pour lui fulgurante, de l'originalité, de la particularité et de la spontanéité de la vie sociale de chaque groupement humain. Ces expériences sociales, ces interactions constantes de l'individu sur le groupe et du groupe sur l'individu, on ne peut jamais les déduire : elles doivent être observées ; ou, comme il l'a dit une fois : « Pour comprendre l'histoire, il ne suffit pas de savoir comment sont les choses, mais comment elles sont venues à être ce qu'elles sont (2). »

Nous sommes ainsi en mesure de définir le rythme de la pensée de Boas, et de dégager son caractère paradoxal. Non seulement géographe par sa formation universitaire, mais aussi physicien, c'est bien un objet scientifique et une portée universelle qu'il assigne aux recherches ethnologiques : « Il disait souvent que le problème était de déterminer les rapports entre le monde objectif et le monde subjectif de l'homme tel qu'il prend forme dans des sociétés différentes (3). » Mais, en même temps qu'il rêvait d'appliquer à ce monde subjectif les méthodes rigoureuses qu'il avait apprises dans la pratique des sciences naturelles, il reconnaissait l'infinie diversité des processus historiques par lesquels il se constitue dans chaque cas. La connaissance des faits sociaux ne peut résulter que d'une induction, à partir de la connaissance individuelle et concrète de groupes sociaux localisés dans l'espace et dans le temps. Celle-ci ne peut, à son tour, résulter que de l'histoire de chaque groupe. Et l'objet des études ethnographiques est tel que cette histoire reste hors d'atteinte, dans l'immense majorité des cas. Ainsi, Boas apporte les exigences du physicien à faire l'histoire de sociétés sur lesquelles nous ne possédons que des documents qui décourageraient l'historien. Quand il réussit, ses reconstructions atteignent vraiment à

(1) F. Boas, The Methods of Ethnology, *American Anthropologist*, n. s., vol. 22, 1920, pp. 311-322.

(2) *Id.*

(3) R. Benedict, Franz Boas as an Ethnologist, *in :* Franz Boas : 1858-1942 ; *Memoirs of the American Anthropological Association*, n° 61, 1943, p. 27.

l'histoire — mais une histoire de l'instant fugitif qui peut seul être saisi, une *microhistoire*, qui ne parvient pas plus à se relier au passé que la *macrohistoire* de l'évolutionniste et du diffusionniste ne parvenait à le rejoindre (1).

Par cet effort désespéré pour surmonter, à force de rigueur, de labeur et de génie, des exigences contradictoires, l'œuvre de Boas continue, et continuera longtemps sans doute, à dominer de sa hauteur monumentale tous les développements ultérieurs. En tout cas, ceux qui se sont produits au cours des dernières années ne peuvent se comprendre que comme des tentatives pour échapper au dilemme qu'il avait lui-même formulé, sans pouvoir se résoudre à lui reconnaître un caractère inéluctable. Ainsi, Kroeber s'est efforcé de relâcher quelque peu les impitoyables critères de validité que Boas avait imposés aux reconstructions historiques, en justifiant sa méthode par la remarque que, somme toute, l'historien, pourtant mieux placé que l'ethnologue par la masse de documents dont il dispose, est loin de se montrer aussi exigeant (2). Malinowski et son école, avec la presque totalité de l'école américaine contemporaine, se sont orientés dans une direction inverse : puisque l'œuvre de Boas démontre elle-même à quel point il est décevant de chercher à savoir « comment les choses sont venues à être ce qu'elles sont, » on renoncera à « comprendre l'histoire » pour faire, de l'étude des cultures, une analyse synchronique des relations entre leurs éléments constitutifs, dans le présent. Toute la question est de savoir si, comme Boas l'a profondément noté, l'analyse la plus pénétrante d'une culture unique, comprenant la description de ses institutions et de leurs relations fonctionnelles, et l'étude des processus dynamiques par lesquels

(1) Nous ne visons pas ici les travaux archéologiques de Boas, qui relèvent de l'archéologie, non de l'ethnologie ; ni ses recherches sur la dissémination de certains thèmes mythologiques, qui sont des recherches historiques à l'aide de documents ethnographiques. De même, en formulant ses hypothèses sur le peuplement primitif de l'Amérique, le Dr Paul Rivet utilise des documents archéologiques, linguistiques et ethnographiques, dans une recherche qui est proprement historique, et c'est du point de vue historique que de telles entreprises doivent être examinées. On peut en dire autant de certains travaux de Rivers.

(2) A. L. Kroeber, History and Science in Anthropology, *American Anthropologist*, n. s., vol. 37, 1935, pp. 539-569.

chaque individu agit sur sa culture, et la culture sur l'individu, peut prendre tout son sens sans la connaissance du développement historique qui a abouti aux formes actuelles (1). Ce point essentiel ressortira mieux de la discussion d'un problème précis.

II

On désigne du nom d'organisation dualiste un type de structure sociale fréquemment rencontré en Amérique, en Asie et en Océanie, caractérisé par la division du groupe social — tribu, clan ou village — en deux moitiés dont les membres entretiennent, les uns avec les autres, des relations pouvant aller de la collaboration la plus intime à une hostilité latente, et associant généralement les deux types de comportement. Parfois, le but des moitiés semble être de réglementer les mariages : on les dit alors exogamiques. Parfois aussi leur rôle se limite à des activités religieuses, politiques, économiques, cérémonielles ou simplement sportives, ou même à telles de ces activités seulement. Dans certains cas, l'affiliation à la moitié se transmet en ligne maternelle, en ligne paternelle dans d'autres. La division en moitiés peut coïncider ou non avec l'organisation clanique. Elle peut être simple ou complexe, faisant alors intervenir plusieurs couples de moitiés se recoupant les uns les autres, et dotés de fonctions différentes. En bref, on connaît à peu près autant de formes d'organisation dualiste que de peuples qui la possèdent. Où commence-t-elle donc, et où finit-elle?

Écartons tout de suite les interprétations évolutionniste et diffusionniste. La première, qui tend à faire de l'organisation dualiste un stade nécessaire du développement de la société, devra d'abord déterminer une forme simple, dont les formes observées seraient des réalisations particulières, des survivances ou des vestiges ; ensuite, postuler la présence ancienne de cette forme chez des peuples où rien n'atteste qu'une division en moitiés ait jamais existé. De son côté, le diffusion-

(1) F. Boas, History and Science..., *loc. cit.*

niste choisira un des types observés, habituellement le plus riche et le plus complexe, comme représentant la forme primitive de l'institution, et assignera son origine à la région du monde où il se trouve le mieux illustré, toutes les autres formes étant le résultat de migrations et d'emprunts à partir du foyer commun. Dans les deux cas, on désigne arbitrairement un type, parmi tous ceux fournis par l'expérience, et on fait de ce type le modèle, auquel on s'attache, par une méthode spéculative, à ramener tous les autres.

Essayera-t-on alors, poussant à l'extrême un nominalisme boasien, d'étudier chacun des cas observés comme autant d'individus? On devra constater, d'une part : que les *fonctions* assignées à l'organisation dualiste ne coïncident pas ; et, d'autre part : que l'*histoire* de chaque groupe social montre que la division en moitiés procède des origines les plus différentes (1). Ainsi, l'organisation dualiste peut résulter selon les cas : de l'invasion d'une population par un groupe d'immigrants ; de la fusion, pour des raisons elles-mêmes variables (économiques, démographiques, cérémonielles) de deux groupes territorialement voisins ; de la cristallisation, sous forme d'institution, des règles empiriques destinées à assurer les échanges matrimoniaux au sein d'un groupe donné ; de la péréquation à l'intérieur du groupe, sur deux parties de l'année, deux types d'activité, ou deux fractions de la population, de comportements antithétiques, mais jugés également indispensables au maintien de l'équilibre social, etc. Ainsi, on sera conduit à faire éclater la notion d'organisation dualiste comme constituant une fausse catégorie et, en étendant ce raisonnement à tous les autres aspects de la vie sociale, à nier les *institutions* au bénéfice exclusif des *sociétés*. L'ethnologie et l'ethnographie (la première, d'ailleurs, ramenée à la seconde) ne seraient plus qu'une histoire trop honteuse d'elle-même, en raison de l'absence de documents écrits ou figurés, pour oser porter son véritable nom.

(1) R. H. Lowie, American Culture History, *American Anthropologist*, n. s., vol. 42, 1940.

*
* *

C'est contre cette démission que Malinowski et ses successeurs ont justement protesté. Mais on peut se demander si, en s'interdisant toute histoire, sous prétexte que l'histoire des ethnologues n'est pas assez bonne pour prendre la peine de s'en soucier, ils n'ont pas jeté le manche après la cognée. Car de deux choses l'une : ou les fonctionnalistes proclament que toute recherche ethnologique doit procéder de l'étude minutieuse des sociétés concrètes, de leurs institutions et des rapports que celles-ci entretiennent entre elles et avec les mœurs, les croyances et les techniques ; des relations entre l'individu et le groupe, et des individus entre eux à l'intérieur du groupe ; et ils font simplement ce que Boas avait recommandé de faire, dans ces mêmes termes, dès 1895, et à la même époque aussi, l'école française avec Durkheim et Mauss : de la bonne ethnographie (Malinowski en a fait, au début de son œuvre, d'admirable, surtout avec ses *Argonauts of Western Pacific*) mais on ne voit pas non plus en quoi la position théorique de Boas se trouve dépassée.

Ou bien ils espèrent trouver, dans leur ascèse, le salut ; et, par un miracle inouï, en faisant ce que tout bon ethnographe doit faire et fait, et à la seule condition supplémentaire de fermer résolument les yeux à toute information historique relative à la société considérée, et à toute donnée comparative empruntée à des sociétés voisines ou éloignées, ils prétendent atteindre d'un seul coup, dans leur repliement intérieur, à ces vérités générales dont Boas n'a jamais nié la possibilité (mais qu'il plaçait au terme d'une entreprise si vaste que toutes les sociétés primitives auront, sans doute, disparu longtemps avant qu'elle n'ait pu sensiblement progresser). Or telle est bien l'attitude de Malinowski ; une tardive prudence (1) ne saurait faire oublier tant de proclamations ambitieuses ; et c'est aussi l'attitude de maint ethnologue de la jeune génération qu'on voit s'interdire, avant d'aller sur le terrain, toute étude des sources et tout dépouillement de la bibliographie

(1) B. Malinowski, The Present State of Studies in Culture Contact. *Africa*, vol. 12, 1939,, p. 43.

régionale, sous prétexte de ne pas gâter la merveilleuse intuition qui lui permettra d'atteindre, dans un dialogue intemporel avec sa petite tribu, et par-dessus un contexte de règles et de coutumes hautement différenciées, — dont chacune possède, pourtant, d'inestimables variantes chez des peuples voisins ou éloignés (mais Malinowski n'a-t-il pas qualifié d' « hérodotage » la curiosité pour « les excentricités primitives de l'homme »?) (1) — des vérités éternelles sur la nature et la fonction des institutions sociales.

Quand on se borne à l'étude d'une seule société, on peut faire une œuvre précieuse ; l'expérience prouve que les meilleures monographies sont généralement dues à des enquêteurs qui ont vécu et travaillé dans une seule région. Mais on s'interdit toute conclusion pour les autres. Quand, au surplus, on se limite à l'instant présent de la vie d'une société, on est d'abord victime d'une illusion : car tout est histoire ; ce qui a été dit hier est histoire, ce qui a été dit il y a une minute est histoire. Mais surtout, on se condamne à ne pas connaître ce présent, car seul le développement historique permet de soupeser, et d'évaluer dans leurs rapports respectifs, les éléments du présent. Et très peu d'histoire (puisque tel est, malheureusement, le lot de l'ethnologue) vaut mieux que pas d'histoire du tout. Comment apprécier justement le rôle — si surprenant pour les étrangers — de l'apéritif dans la vie sociale française, si l'on ignore la valeur traditionnelle de prestige prêtée, dès le Moyen-Age, aux vins cuits et épicés? Comment analyser le costume moderne sans y reconnaître des vestiges de formes antérieures? Raisonner autrement, c'est s'interdire tout moyen d'opérer une distinction pourtant essentielle : celle entre fonction primaire, répondant à un besoin actuel de l'organisme social, et fonction secondaire, qui se maintient seulement en raison de la résistance du groupe à renoncer à une habitude. Car dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité.

(1) B. Malinowski, Culture as a Determinant of Behavior, *in : Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, 1937, p. 155. A la page suivante, il parle aussi de « ces coutumes bizarres et sordides » où on découvre malgré tout « un noyau de principes pratiques et rationnels. » C'est un retour au XVIII[e] siècle, mais au mauvais.

Ce péril de truisme, qui guette l'interprétation fonctionnaliste, Boas l'avait pourtant opportunément signalé : « Le danger subsiste toujours que les vastes généralisations qu'on tire de l'étude de l'intégration culturelle ne se réduisent à des lieux communs (1). » Parce qu'ils sont universels, ces caractères relèvent du biologiste et du psychologue ; le rôle de l'ethnographe est de décrire et d'analyser les différences qui apparaissent dans la manière dont ils se manifestent dans les diverses sociétés, celui de l'ethnologue, d'en rendre compte. Mais qu'avons-nous appris sur « l'institution du jardinage » *(sic)* quand on nous dit qu'elle est « universellement présente, partout où le milieu est favorable à l'exploitation du sol, et le niveau social suffisamment haut pour lui permettre d'exister (2)? » Sur la pirogue à balancier, ses formes multiples et les singularités de leur distribution, quand on la définit comme celle dont « les dispositions donnent les plus grandes stabilité, navigabilité et maniabilité compatibles avec les limitations matérielles et techniques des cultures océaniennes (3)? » Et sur l'état de société en général, et sur l'infinie diversité des mœurs et des coutumes, quand on nous laisse en tête à tête avec cette proposition : « Les besoins organiques de l'homme (l'auteur énumère : alimentation, protection, reproduction) fournissent les impératifs fondamentaux qui conduisent au développement de la vie sociale (4)? » Ces besoins sont, pourtant, communs à l'homme et à l'animal. On pouvait aussi croire qu'une des tâches essentielles de l'ethnographe était de décrire et d'analyser les règles compliquées du mariage dans les diverses sociétés humaines, et les coutumes qui s'y rattachent. Malinowski le conteste : « Pour parler franc, je

(1) F. Boas, Some Problems of Methodology in the Social Sciences, *in : The New Social Science*, Chicago, 1930, pp. 84-98.

(2) B. Malinowski, art. Culture, *in : The Encyclopædia of the Social Sciences*, New York, 1935, vol. IV, p. 625.

(3) *Id.*, p. 627.

(4) *Id.* Il semble d'ailleurs que, pour Malinowski, aucune distinction ne s'impose quand on passe du général au spécial : « La culture, telle que nous la rencontrons chez les Masai, est un instrument destiné à la satisfaction des besoins élémentaires de l'organisme. » Quant aux Eskimo : « Ils ont vis-à-vis des questions sexuelles, la même attitude que les Masai. Ils ont aussi un type à peu près semblable d'organisation sociale. » *Culture as a Determinant of Behavior, loc. cit.*, pp. 136 et 140.

dirai que les contenus symbolique, représentatif ou cérémoniel du mariage ont, pour l'ethnologue, une importance secondaire... La véritable essence de l'acte du mariage est que, grâce à une cérémonie très simple ou très compliquée, il donne une expression publique, collectivement reconnue, au fait que deux individus entrent dans l'état de mariage (1). » Pourquoi donc aller dans des tribus lointaines? et les 603 pages de la *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* vaudraient-elles grand-chose, si c'était là tout leur enseignement? De même, faudra-t-il traiter avec légèreté le fait que certaines tribus pratiquent la liberté, d'autres la chasteté prénuptiales, sous prétexte que ces coutumes se ramènent à une seule fonction, qui est d'assurer la permanence du mariage (2)? Ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction, qui est loin d'être certaine, et qui ne saurait être affirmée sans une étude attentive de toutes les coutumes de cet ordre *et de leur développement historique*, mais bien que les coutumes soient si variables. Or il est vrai qu'une discipline dont le but premier, sinon le seul, est d'analyser et d'interpréter les différences, s'épargne tous les problèmes en ne tenant plus compte que des ressemblances. Mais du même coup, elle perd tout moyen de distinguer le général auquel elle prétend, du banal dont elle se contente.

***

On dira peut-être que ces malencontreuses incursions dans le domaine de la sociologie comparée sont des exceptions dans l'œuvre de Malinowski. Mais l'idée que l'observation empirique d'une société quelconque permet d'atteindre des motivations universelles y apparaît constamment, comme un élément de corruption qui ronge et amenuise la portée de notations dont on connaît, par ailleurs, la vivacité et la richesse.

Les idées qu'entretiennent les indigènes des îles Trobriand sur la valeur et la place respective de chaque sexe dans le

(1) B. Malinowski, Préface à H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londres, 1934, pp. 48-49.
(2) B. Malinowski, art. *Culture*, *loc. cit.*, p. 630.

corps social sont d'une grande complexité : ils éprouvent de l'orgueil à compter plus de femmes que d'hommes dans leur clan, de l'amertume à en moins avoir ; et en même temps, ils tiennent la supériorité masculine pour un fait acquis : les hommes possèdent une vertu aristocratique qui manque à leurs compagnes. Pourquoi faut-il que des observations si fines soient émoussées par l'affirmation brutale qui les introduit en les contredisant? « Pour que la famille se maintienne, et même pour qu'elle existe, la femme et l'homme sont également indispensables ; par conséquent, les indigènes considèrent les deux sexes comme ayant même valeur et même importance (1) ; » la première partie est un truisme, la seconde n'est pas conforme aux faits rapportés. Peu d'études ont autant retenu l'attention de Malinowski que celle de la magie et, à travers toute son œuvre, on trouve la thèse constamment répétée que, dans le monde entier (2) comme aux îles Trobriand, la magie intervient à l'occasion de « toute activité ou entreprise importante dont l'homme ne tient pas fermement l'issue en son pouvoir (3). » Laissons de côté la thèse générale pour considérer son application au cas spécial.

Les hommes trobriandais, nous dit-on, utilisent la magie dans les occasions suivantes : jardinage, pêche, chasse, construction du canot, navigation, sculpture, sorcellerie, météorologie ; les femmes pour l'avortement, les soins dentaires, la fabrication des jupons de paille (4). Non seulement ces travaux ne représentent qu'une petite fraction de ceux « dont l'homme ne tient pas fermement l'issue en son pouvoir, » mais ils ne sont, de ce point de vue, pas comparables entre eux. Pourquoi les jupons de paille, et pas la préparation des gourdes ou la poterie dont on sait, cependant, combien la technique est hasardeuse? Peut-on décréter d'emblée qu'une meilleure connaissance de l'histoire de la pensée religieuse en Mélanésie, ou des faits empruntés à d'autres tribus révélant le rôle souvent attribué à la fibre végétale comme symbole d'un

(1) B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Londres - New York, 1929, vol. I, p. 29.

(2) B. Malinowski, art. *Culture, loc. cit.*, pp. 634 sqq.

(3) B. Malinowski, *The Sexual Life..., loc. cit.*, p. 40.

(4) *Id.*, pp. 43-45.

changement d'état (1), ne sauraient jeter aucune lumière sur ce choix? Citons encore deux textes, qui illustrent les contradictions de cette méthode intuitive : dans le livre sur la vie sexuelle des Mélanésiens, on apprend qu'un des mobiles principaux du mariage est, là comme ailleurs, « l'inclination naturelle, chez tout homme passé la première jeunesse, à avoir une maison et un ménage à soi... et... un désir naturel *(natural longing)* d'avoir des enfants (2). » Mais, dans *Sex and Repression* qui apporte un commentaire théorique à l'enquête sur le terrain, on peut lire ce qui suit : « Chez l'homme subsiste encore le besoin d'un protecteur affectueux et intéressé de la femme enceinte. Mais que les mécanismes innés ont disparu résulte bien du fait que, dans la plupart des sociétés... le mâle refuse d'accepter toute responsabilité de sa progéniture, à moins qu'il n'y soit contraint par la société (3). » Curieuse inclination naturelle, en vérité !

Les continuateurs de Malinowski ne sont malheureusement pas exempts de ce curieux mélange de dogmatisme et d'empirisme qui contamine tout son système. Quand Mme Margaret Mead, par exemple, caractérise trois sociétés voisines de Nouvelle-Guinée par les formes différentes et complémentaires qu'y prendraient les relations entre les sexes (homme doux, femme douce ; homme agressif, femme agressive ; femme agressive, homme doux), on admire l'élégance de cette construction (4). Mais le soupçon de simplification et d'apriorisme se précise, en présence d'autres observations qui soulignent l'existence d'une piraterie spécifiquement féminine chez les Arapesh (5). Et quand le même auteur classifie les tribus nord-américaines en compétitives, coopératives, et

(1) F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, 1895. M. Griaule, *Masques Dogons*, Paris, 1938 ; Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, *Psyché*, vol. 2, 1947.

(2) B. Malinowski, *loc. cit.*, vol. I, p. 81.

(3) B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Londres - New York, 1927, p. 204.

(4) M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1935, p. 279.

(5) R. F. Fortune, Arapesh warfare, *American Anthropologist*, n. s., vol. 41, 1939.

individualistes (1), elle reste aussi éloignée d'une taxonomie véritable qu'un zoologiste qui définirait des espèces en groupant les animaux selon qu'ils sont solitaires, grégaires ou sociaux.

En vérité, on peut se demander si toutes ces constructions hâtives, qui n'aboutissent jamais à faire des populations étudiées autre chose que « des reflets de notre propre société (2), » de nos catégories et de nos problèmes, ne procèdent pas, comme Boas l'avait profondément aperçu, d'une surestimation de la méthode historique, plutôt que de l'attitude contraire. Car après tout, ce sont des historiens qui ont formulé la méthode fonctionnaliste. Énumérant l'ensemble des traits qui caractérisent un certain état de la société romaine, Hauser ajoutait en 1903 : « Tout cela forme ensemble un *complexus* indéchirable, tous ces faits s'expliquent les uns par les autres, beaucoup mieux que l'évolution de la famille romaine ne s'explique par celle de la famille juive, ou chinoise, ou aztèque (3). » Cela pourrait être signé Malinowski, à cette exception près qu'aux institutions, Hauser ajoute les événements. Et sans doute son affirmation demande-t-elle une double réserve : car ce qui est vrai de *l'évolution* ne l'est pas autant de la *structure*, et, pour l'ethnologue, les études comparées peuvent suppléer, dans une certaine mesure, à l'absence de documents écrits. Mais le paradoxe subsiste néanmoins : la critique des interprétations évolutionniste et diffusionniste nous a montré que, quand l'ethnologue croit faire de l'histoire, il fait le contraire de l'histoire ; et c'est quand il s'imagine ne pas en faire qu'il se conduit comme un bon historien, qui serait limité par la même insuffisance de documents.

(1) M. Mead, ed., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londres - New York, 1937, p. 461.

(2) F. Boas, *History and Science...*, *loc. cit.*

(3) H. Hauser, *loc. cit.*, p. 414. On trouve des déclarations analogues dans les ouvrages méthodologiques de H. Berr, L. Febvre et H. Pirenne.

III

Quelles différences y a-t-il, en effet, entre la méthode de l'ethnographie (en prenant ce terme dans le sens strict, défini au début de cet article) et celle de l'histoire? Toutes deux étudient des sociétés qui sont *autres* que celle où nous vivons. Que cette altérité tienne à un éloignement dans le temps (aussi minime qu'on voudra) ou à un éloignement dans l'espace, ou même à une hétérogénéité culturelle, est un caractère secondaire par rapport à la similitude des positions. Quel but poursuivent les deux disciplines? Est-ce la reconstitution exacte de ce qui s'est passé, ou se passe, dans la société étudiée? L'affirmer serait oublier que, dans les deux cas, on a affaire à des systèmes de représentations qui diffèrent pour chaque membre du groupe, et qui, tous ensemble, diffèrent des représentations de l'enquêteur. La meilleure étude ethnographique ne transformera jamais le lecteur en indigène. La Révolution de 1789 vécue par un aristocrate n'est pas le même phénomène que la Révolution de 1789 vécue par un sans-culotte, et ni l'une ni l'autre ne sauraient jamais correspondre à la Révolution de 1789, pensée par un Michelet ou par un Taine. Tout ce que l'historien et l'ethnographe réussissent à faire, et tout ce qu'on peut leur demander de faire, c'est d'élargir une expérience particulière aux dimensions d'une expérience générale ou plus générale, et qui devienne, par cela même, accessible *comme expérience* à des hommes d'un autre pays ou d'un autre temps. Et c'est aux mêmes conditions qu'ils y parviennent : exercice, rigueur, sympathie, objectivité.

Comment procèdent-ils? C'est ici que la difficulté commence. Car on a souvent opposé — même en Sorbonne — histoire et ethnographie, sous prétexte que la première repose sur l'étude et la critique de documents dûs à de nombreux observateurs, qu'on peut donc confronter et recouper, tandis que la seconde se ramènerait, par définition, à l'observation d'un seul.

On peut répondre à cette critique que le meilleur moyen de permettre à l'ethnographie de surmonter cet obstacle,

c'est de multiplier les ethnographes. On n'y parviendra certes pas en décourageant les vocations par des objections préjudicielles. L'argument se trouve, d'ailleurs, périmé par le développement même de l'ethnographie : il y a aujourd'hui bien peu de peuples qui n'aient été étudiés par de nombreux enquêteurs, et dont l'observation, faite de points de vue différents, ne s'étale sur plusieurs dizaines d'années, parfois même sur plusieurs siècles. Que fait, au surplus, l'historien quand il étudie ses documents, sinon s'entourer du témoignage d'ethnographes amateurs, souvent aussi éloignés de la culture qu'ils décrivent que l'enquêteur moderne des Polynésiens ou des Pygmées? L'historien de l'Europe ancienne serait-il moins avancé si Hérodote, Diodore, Plutarque, Saxo Grammaticus et Nestor avaient été des ethnographes professionnels, informés des problèmes, rompus aux difficultés de l'enquête, entraînés à l'observation objective? Loin de se défier des ethnographes, l'historien soucieux de l'avenir de sa science devrait, au contraire, les appeler de ses vœux.

Mais le parallélisme méthodologique qu'on prétend, pour les opposer, tracer entre ethnographie et histoire est illusoire. L'ethnographe est quelqu'un qui recueille les faits, et qui les présente (s'il est un bon ethnographe) conformément à des exigences qui sont les mêmes que celles de l'historien. C'est le rôle de l'historien d'utiliser ces travaux, quand des observations échelonnées sur une période de temps suffisante le lui permettent ; c'est le rôle de l'ethnologue, quand des observations du même type, portant sur un nombre suffisant de régions différentes, lui en donnent la possibilité. Dans tous les cas, l'ethnographe établit des documents qui peuvent servir à l'historien. Et si des documents existent déjà, et que l'ethnographe choisisse d'en intégrer la substance à son étude, l'historien ne doit-il pas lui envier — à condition, naturellement, que l'ethnographe ait une bonne méthode historique — le privilège de faire l'histoire d'une société dont il possède une expérience vécue?

C'est donc aux rapports entre l'histoire et l'ethnologie au sens strict, que se ramène le débat. Nous nous proposons de montrer que la différence fondamentale entre les deux n'est ni d'objet, ni de but, ni de méthode ; mais qu'ayant le même objet, qui est la vie sociale ; le même but, qui est une meilleure

intelligence de l'homme ; et une méthode où varie seulement le dosage des procédés de recherche, elles se distinguent surtout par le choix de perspectives complémentaires : l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale.

***

Que l'ethnologie tire son originalité de la nature inconsciente des phénomènes collectifs, résultait déjà, bien que de façon encore confuse et équivoque, d'une formule de Tylor. Après avoir défini l'ethnologie comme l'étude « de la culture ou civilisation, » il décrivait celle-ci comme un ensemble complexe où se rangent « les connaissances, croyances, art, morale, droit, coutumes, et toutes autres aptitudes ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société (1). » Or on sait que, chez la plupart des peuples primitifs, il est très difficile d'obtenir une justification morale, ou une explication rationnelle, d'une coutume ou d'une institution : l'indigène interrogé se contente de répondre que les choses ont toujours été ainsi, que tel fut l'ordre des dieux, ou l'enseignement des ancêtres. Même quand on rencontre des interprétations, celles-ci ont toujours le caractère de rationalisations ou d'élaborations secondaires : il n'y a guère de doute que les raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier. Même dans notre société, les manières de table, les usages sociaux, les règles vestimentaires et beaucoup de nos attitudes morales, politiques et religieuses, sont observées scrupuleusement par chacun, sans que leur origine et leur fonction réelles aient fait l'objet d'un examen réfléchi. Nous agissons et pensons par habitude, et la résistance inouïe opposée à des dérogations, même minimes, provient plus de l'inertie que d'une volonté consciente de maintenir des coutumes dont on comprendrait la raison. Il est certain que le développement de la pensée moderne a favorisé la critique des mœurs. Mais ce phénomène ne constitue pas une catégorie étrangère à l'étude ethnolo-

(1) E. B. Tylor, *Primitive Culture, loc. cit.*, vol. I, p. 1.

gique : il en est, plutôt, le résultat, s'il est vrai que son origine principale se trouve dans la formidable prise de conscience ethnographique qu'a suscitée, dans la pensée occidentale, la découverte du Nouveau-Monde. Et même aujourd'hui, les élaborations secondaires, à peine formulées, tendent à reprendre la même expression inconsciente. Avec une surprenante rapidité, qui montre bien qu'on a affaire à une propriété intrinsèque de certains modes de penser et d'agir, la pensée collective assimile les interprétations qui parurent les plus audacieuses : priorité du droit maternel, animisme, ou, plus récemment psychanalyse, pour résoudre automatiquement des problèmes dont la nature semble être d'échapper perpétuellement à la volonté comme à la réflexion.

C'est à Boas que revient le mérite d'avoir, avec une admirable lucidité, défini la nature inconsciente des phénomènes culturels, dans des pages où, les assimilant de ce point de vue au langage, il anticipait sur le développement ultérieur de la pensée linguistique, et sur un avenir ethnologique dont nous commençons à peine à entrevoir les promesses. Après avoir montré que la structure de la langue reste inconnue de celui qui parle jusqu'à l'avènement d'une grammaire scientifique, et que, même alors, elle continue à modeler le discours en dehors de la conscience du sujet, imposant à sa pensée des cadres conceptuels qui sont pris pour des catégories objectives, il ajoutait : « La différence essentielle, entre les phénomènes linguistiques et les autres phénomènes culturels, est que les premiers n'émergent jamais à la conscience claire, tandis que les seconds, bien qu'ayant la même origine inconsciente, s'élèvent souvent jusqu'au niveau de la pensée consciente, donnant ainsi naissance à des raisonnements secondaires et à des ré-interprétations (1). » Mais cette différence de degré ne dissimule pas leur identité profonde, et elle ne diminue pas la valeur exemplaire de la méthode linguistique pour les recherches ethnologiques. Au contraire : « Le grand avantage de la linguistique à cet égard est que, dans l'ensemble, les catégories du langage restent inconscientes ; pour cette raison, on peut suivre le processus de leur formation

(1) F. Boas, ed., *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, bulletin 40, 1911 (1908), Part I, p. 67.

sans qu'interviennent, de façon trompeuse et gênante, les interprétations secondaires, si fréquentes en ethnologie qu'elles peuvent obscurcir irrémédiablement l'histoire du développement des idées (1). »

Les résultats de la phonologie moderne permettent seuls de mesurer l'immense portée de ces thèses, formulées huit ans avant la publication du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure qui allait préparer son avènement. Mais l'ethnologie ne les a pas encore mises en application. Car Boas, qui devait les utiliser pleinement pour fonder la linguistique américaine, et à qui elles devaient permettre de réfuter des conceptions théoriques alors incontestées (2), a fait preuve, en ce qui concerne l'ethnologie, d'une timidité qui freine toujours ses successeurs.

En effet, l'analyse ethnographique de Boas, incomparablement plus honnête, solide et méthodique que celle de Malinowski, reste encore, comme celle-ci, au niveau de la pensée consciente des individus. Sans doute Boas s'interdit-il de retenir les rationalisations secondaires et les ré-interprétations, qui conservent tant d'empire sur Malinowski qu'il parvient seulement à éliminer celles des indigènes à la condition d'y substituer les siennes propres. Mais Boas continue à utiliser les catégories de la pensée individuelle ; dans son scrupule scientifique, il arrive seulement à la décharner et à la dépouiller de ses résonances humaines. Il restreint l'extension des catégories qu'il compare, il ne les constitue pas sur un nouveau plan ; et quand le travail de fragmentation lui paraît impossible, il s'interdit de comparer. Et pourtant, ce qui légitime la comparaison linguistique est plus, et autre chose, qu'un découpage : c'est une analyse réelle. Des mots, le linguiste extrait la réalité phonétique du phonème ; de celui-ci, la réalité logique des éléments différentiels (3). Et quand il

(1) *Id.*, pp. 70-71.

(2) A une époque où la linguistique indo-européenne croit encore fermement à la théorie de la « langue-mère », Boas démontre que certains traits, communs à plusieurs langues américaines, peuvent aussi bien résulter de la formation secondaire d'aires d'affinités que d'une origine commune. Il faut attendre Troubetzkoy pour voir la même hypothèse appliquée aux faits indo-européens.

(3) R. Jakobson, Observations sur le classement phonologique des con-

a reconnu, dans plusieurs langues, la présence des mêmes phonèmes ou l'emploi des mêmes couples d'oppositions, il ne compare pas entre eux des êtres individuellement distincts : c'est le même phonème, le même élément, qui garantissent sur ce nouveau plan l'identité profonde d'objets empiriquement différents. Il ne s'agit pas de deux phénomènes semblables, mais d'un seul. Le passage du conscient à l'inconscient s'accompagne d'un progrès du spécial vers le général.

En ethnologie comme en linguistique, par conséquent, ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire. Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés (1) — comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante — il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse.

***

Comment parvenir à cette structure inconsciente? C'est ici que la méthode ethnologique et la méthode historique se rencontrent. Il est inutile d'invoquer à cette occasion le problème des structures diachroniques, pour lequel les connaissances historiques sont évidemment indispensables. Certains développements de la vie sociale comportent sans doute une structure diachronique ; mais l'exemple de la phonologie apprend aux ethnologues que cette étude est plus complexe, et pose d'autres problèmes, que celle des structures synchroniques (2) qu'ils commencent à peine à aborder. Cependant, même l'analyse des structures synchroniques implique un

sonnes, *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gand, 1938.

(1) Cf. notre article : L'efficacité symbolique, *Revue de l'Histoire des religions*, n° 385, I, 1949. (Chapitre X du présent volume).

(2) R. Jakobson, Prinzipien der Historischen Phonologie, *in* . *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. IV.

recours constant à l'histoire. En montrant des institutions qui se transforment, celle-ci permet seule de dégager la structure sous-jacente à des formulations multiples, et permanente à travers une succession d'événements. Reprenons le problème de l'organisation dualiste, qui a été évoqué plus haut ; si l'on ne veut se résoudre à voir en elle, ni un stade universel du développement de la société, ni un système inventé en un seul lieu et à un seul moment ; et si, en même temps, on sent trop ce que toutes les institutions dualistes ont de commun pour se résigner à les considérer comme les produits hétéroclites d'histoires uniques et incomparables, il reste à analyser chaque société dualiste pour retrouver, derrière le chaos des règles et des coutumes, un schème unique, présent et agissant dans des contextes locaux et temporels différents. Ce schème ne saurait correspondre, ni à un modèle particulier de l'institution, ni au groupement arbitraire de caractères communs à plusieurs formes. Il se ramène à certaines relations de corrélation et d'opposition, inconscientes sans doute, même des peuples à organisation dualiste, mais qui, parce qu'inconscientes, doivent être également présentes chez ceux qui n'ont jamais connu cette institution.

Ainsi les Mekeo, les Motu et les Koita de Nouvelle-Guinée, dont l'évolution sociale a pu être reconstituée par Seligman sur une période de temps assez considérable, ont une organisation d'une grande complexité, que des facteurs historiques multiples remettent constamment en cause. Guerres, migrations, schismes religieux, pression démographique et querelles de prestige, font disparaître des clans et des villages, ou suscitent l'apparition de groupes nouveaux. Et cependant, ces partenaires, dont l'identité, le nombre et la répartition ne cessent de varier, se retrouvent toujours unis par des relations à contenu également variable, mais dont le caractère formel se maintient à travers toutes les vicissitudes : tantôt économique, tantôt juridique, tantôt matrimoniale, tantôt religieuse et tantôt cérémonielle, la relation d'*ufuapie* groupe deux à deux, au niveau du clan, du sous-clan ou du village, des unités sociales tenues à des prestations réciproques. Dans certains villages de l'Assam dont Ch. von Fürer-Haimendorf a rapporté la chronique, les échanges matrimoniaux sont fréquemment compromis par des querelles

entre garçons et filles du même village, ou des antagonismes entre villages voisins. Ces dissensions se traduisent par le retrait de tel ou tel groupe, et parfois par son extermination ; mais le cycle se rétablit dans chaque cas, soit par une réorganisation de la structure d'échange, soit par l'admission de partenaires nouveaux. Enfin, les Mono et les Yokut de Californie, dont certains villages possèdent et d'autres ignorent l'organisation dualiste, permettent d'étudier comment un schème social identique peut se réaliser au travers ou en dehors d'une forme institutionnelle précise et définie. Dans tous ces cas, il y a quelque chose qui se conserve et que l'observation historique permet de dégager progressivement, par une sorte de filtrage laissant passer ce qu'on pourrait appeler le contenu lexicographique des institutions et des coutumes, pour ne retenir que les éléments structuraux. Dans le cas de l'organisation dualiste ces éléments paraissent être au nombre de trois : exigence de la règle ; notion de réciprocité, considérée comme une forme permettant d'intégrer immédiatement l'opposition de moi et d'autrui ; caractère synthétique du don. Ces facteurs se retrouvent dans toutes les sociétés considérées, en même temps qu'ils rendent compte de pratiques et de coutumes moins différenciées, mais dont on voit ainsi que, même chez des peuples sans organisation dualiste, elles répondent à la même fonction que celle-ci (1).

Ainsi, l'ethnologie ne peut pas rester indifférente aux processus historiques et aux expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux. Mais, si elle leur porte la même attention passionnée que l'historien, c'est pour parvenir, par une sorte de marche régressive, à éliminer tout ce qu'ils doivent à l'événement et à la réflexion. Son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité ; et dont le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité que chacune entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles, sans être

(1) C. Lévi-Staruss, *les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, chap. vi et vii.

jamais arbitraires. En ce sens, la célèbre formule de Marx : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font, » justifie, dans son premier terme, l'histoire, et dans son second, l'ethnologie. En même temps, elle montre que les deux démarches sont indissociables.

***

Car si l'ethnologue consacre principalement son analyse aux éléments inconscients de la vie sociale, il serait absurde de supposer que l'historien les ignore. Sans doute celui-ci prétend-il, avant tout, rendre compte des phénomènes sociaux en fonction des événements dans lesquels ils s'incarnent, et de la façon dont les individus les ont pensés et vécus. Mais dans sa marche progressive pour rejoindre et expliquer ce qui est apparu aux hommes comme la conséquence de leurs représentations et de leurs actes (ou des représentations et des actes de certains d'entre eux), l'historien sait bien, et de façon croissante, qu'il doit appeler à la rescousse tout l'appareil des élaborations inconscientes. Nous ne sommes plus au temps d'une histoire politique qui se contentait d'enfiler chronologiquement les dynasties et les guerres sur le fil des rationalisations secondaires et des ré-interprétations. L'histoire économique est, largement, l'histoire d'opérations inconscientes. Aussi tout bon livre d'histoire — et nous allons en citer un grand — est-il imprégné d'ethnologie. Dans son *Problème de l'incroyance au XVIe siècle*, M. Lucien Febvre fait constamment appel à des attitudes psychologiques et à des structures logiques que l'étude des documents, comme celle des textes indigènes, permet seulement d'atteindre indirectement, parce qu'elles ont toujours échappé à la conscience de ceux qui parlaient et écrivaient : absence de nomenclature et d'étalons, représentation imprécise du temps, caractères communs à plusieurs techniques, etc. (1). Toutes ces indications sont ethnologiques aussi bien qu'historiques, car elles transcendent des témoignages dont aucun ne se situe — et pour cause — sur ce plan.

(1) L. Febvre, *le Problème de l'incroyance au XVIe siècle*, 2e éd., Paris, 1946.

Il serait donc inexact de dire que, sur la route de la connaissance de l'homme qui va de l'étude des contenus conscients à celle des formes inconscientes, l'historien et l'ethnologue cheminent dans des directions inverses : ils vont tous deux dans le même sens. Que le déplacement qu'ils effectuent de concert leur apparaisse à chacun sous des modalités différentes — passage, pour l'historien, de l'explicite à l'implicite, pour l'ethnologue, du particulier à l'universel, — ne change rien à l'identité de la démarche fondamentale. Mais, sur un chemin où ils font, dans le même sens, le même parcours, leur orientation seule est différente : l'ethnologue marche en avant, cherchant à atteindre, à travers un conscient qu'il n'ignore jamais, toujours plus d'inconscient vers quoi il se dirige ; tandis que l'historien avance, pour ainsi dire, à reculons, gardant les yeux fixés sur les activités concrètes et particulières, dont il ne s'éloigne que pour les envisager sous une perspective plus riche et plus complète. Véritable Janus à deux fronts, c'est, en tout cas, la solidarité des deux disciplines qui permet de conserver sous les yeux la totalité du parcours.

Une remarque finale précisera notre pensée. On distingue traditionnellement l'histoire et l'ethnologie par l'absence ou la présence de documents écrits dans les sociétés dont elles font leur étude respective. La distinction n'est pas fausse ; mais nous ne la croyons pas essentielle, car elle découle des caractères profonds que nous avons essayé de déterminer, plutôt qu'elle ne les explique. Sans doute, l'absence de documents écrits, dans la plupart des sociétés dites primitives, a contraint l'ethnologie à développer des méthodes et des techniques propres à l'étude d'activités qui restent, de ce fait, imparfaitement conscientes à tous les niveaux où elles s'expriment. Mais, outre que cette limitation peut être souvent surmontée par la tradition orale, si riche chez certains peuples africains et océaniens, on ne saurait la considérer comme une barrière rigide. L'ethnologie s'intéresse à des populations qui connaissent l'écriture : Mexique ancien, monde arabe, Extrême-Orient ; et on a pu faire l'histoire de peuples qui l'ont toujours ignorée, comme, par exemple, les Zoulou. Il s'agit, ici encore, d'une différence d'orientation, non d'objet, et de deux façons d'organiser des données moins hétérogènes qu'il

ne semble. L'ethnologue s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier.

Jusqu'à présent, une répartition des tâches, justifiée par des traditions anciennes et par les nécessités du moment, a contribué à confondre les aspects théorique et pratique de la distinction, donc à séparer plus qu'il ne convient l'ethnologie de l'histoire. C'est seulement quand elles aborderont de concert l'étude des sociétés contemporaines qu'on pourra pleinement apprécier les résultats de leur collaboration et se convaincre que, là comme ailleurs, elles ne peuvent rien l'une sans l'autre.

LANGAGE ET PARENTÉ

CHAPITRE II

L'ANALYSE STRUCTURALE EN LINGUISTIQUE ET EN ANTHROPOLOGIE (1)

Dans l'ensemble des sciences sociales auquel elle appartient indiscutablement, la linguistique occupe cependant une place exceptionnelle : elle n'est pas une science sociale comme les autres, mais celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès ; la seule, sans doute, qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue, à la fois, à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse. Cette situation privilégiée entraîne quelques servitudes : le linguiste verra souvent des chercheurs relevant de disciplines voisines, mais différentes, s'inspirer de son exemple et tenter de suivre sa voie. *Noblesse oblige :* une revue linguistique comme *Word* ne peut se limiter à l'illustration de thèses et de points de vue strictement linguistiques. Elle se doit aussi d'accueillir les psychologues, sociologues et ethnographes anxieux d'apprendre de la linguistique moderne la route qui mène à la connaissance positive des faits sociaux. Comme l'écrivait il y a vingt ans déjà Marcel Mauss : « La sociologie serait, certes, bien plus avancée si elle avait procédé partout à l'imitation des linguistes (2)... » L'étroite analogie de méthode qui existe entre les deux disciplines leur impose un devoir spécial de collaboration.

(1) Publié sous ce titre : *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. I, nº 2, August 1945, pp. 1-21.

(2) Rapports réels et pratiques, etc..., *in : Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1951.

Depuis Schrader (1), il n'est plus besoin de démontrer quelle assistance la linguistique peut apporter au sociologue dans l'étude des problèmes de parenté. Ce sont des linguistes et des philologues (Schrader, Rose) (2) qui ont montré l'improbabilité de l'hypothèse — à laquelle tant de sociologues se cramponnaient encore à la même époque — de survivances matrilinéaires dans la famille antique. Le linguiste apporte au sociologue des étymologies qui permettent d'établir, entre certains termes de parenté, des liens qui n'étaient pas immédiatement perceptibles. Inversement, le sociologue peut faire connaître au linguiste des coutumes, des règles positives et des prohibitions qui font comprendre la persistance de certains traits du langage, ou l'instabilité de termes ou de groupes de termes. Au cours d'une récente séance du Cercle linguistique de New York, M. Julien Bonfante illustrait ce point de vue en rappelant l'étymologie du nom de l'oncle dans certaines langues romanes : le grec θεῖος donnant, en italien, en espagnol et en portugais, *zio* et *tio;* et il ajoutait que dans certaines régions de l'Italie, l'oncle se nomme *barba*. La « barbe », le « divin » oncle, que de suggestions ces termes n'apportent-ils pas au sociologue ! Les recherches du regretté Hocart sur le caractère religieux de la relation avunculaire et le vol du sacrifice par les maternels, reviennent aussitôt à la mémoire (3). Quelle que soit l'interprétation qu'il convient de donner aux faits recueillis par Hocart (la sienne n'est certes pas entièrement satisfaisante), il est hors de doute que le linguiste collabore à la solution du problème en décelant, dans le vocabulaire contemporain, la persistance tenace de relations disparues. En même temps, le sociologue explique au linguiste la raison de son étymologie, et confirme sa validité. Plus récemment, c'est en s'attaquant en linguiste aux

(1) O. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, tr. F. B. Jevons (London, 1890), chap. xii, part. 4.

(2) O. Schrader, *loc. cit.*; H. J. Rose, On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece, *Folklore*, 22 (1911). Voir aussi, sur cette question, les ouvrages plus récents de G. Thomson, favorable à l'hypothèse de survivances matrilinéaires.

(3) A. M. Hocart, Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, *American Anthropologist*, n. s., vol. 17 (1915) ; The Uterine Nephew, *Man*, 23 (1923), n° 4 ; The Cousin in Vedic Ritual, *Indian Antiquary*, vol. 54 (1925) ; etc.

systèmes de parenté de l'Asie du Sud que Paul K. Benedict a pu apporter une importante contribution à la sociologie familiale de cette partie du monde (1).

Mais en procédant de la sorte, linguistes et sociologues poursuivent indépendamment leurs routes respectives. Ils font, sans doute, halte de temps à autre pour se communiquer certains résultats ; ces résultats proviennent cependant de démarches différentes, et aucun effort n'est tenté pour faire bénéficier un groupe des progrès techniques et méthodologiques accomplis par l'autre. Cette attitude pouvait s'expliquer à une époque où la recherche linguistique s'appuyait surtout sur l'analyse historique. Par rapport à la recherche ethnologique telle qu'elle se pratiquait pendant la même période, la différence était de degré plutôt que de nature. Les linguistes avaient une méthode plus rigoureuse ; leurs résultats étaient mieux établis ; les sociologues pouvaient s'inspirer de leur exemple en « renonçant à prendre pour base de leurs classifications la considération dans l'espace des espèces actuelles (2) ; » mais après tout, l'anthropologie et la sociologie n'attendaient de la linguistique que des leçons ; rien ne laissait présager une révélation (3).

La naissance de la phonologie a bouleversé cette situation. Elle n'a pas seulement renouvelé les perspectives linguistiques : une transformation de cette ampleur n'est pas limitée à une discipline particulière. La phonologie ne peut manquer de jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes. En quoi consiste cette révolution, quand nous essayons de l'envisager dans ses implications les plus générales? C'est l'illustre maître de la phonologie, N. Troubetzkoy, qui nous fournira la réponse à cette

(1) P. K. Benedict, Tibetan and Chinese Kinship Terms, *Harvard Journ. of Asiatic Studies*, 6 (1942) ; Studies in Thai Kinship Terminology, *Journ. of the Amer. Oriental Society*, 63 (1943).

(2) L. Brunschvicg, *le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, II (Paris, 1927), p. 562.

(3) Entre 1900 et 1920, les fondateurs de la linguistique moderne, Ferdinand de Saussure et Antoine Meillet, se placent résolument sous le patronage des sociologues. C'est seulement après 1920 que Marcel Mauss commence, comme disent les économistes, à renverser la tendance.

question. Dans un article-programme (1), il ramène, en somme, la méthode phonologique à quatre démarches fondamentales : en premier lieu, la phonologie passe de l'étude des phénomènes linguistiques *conscients* à celle de leur infrastructure *inconsciente;* elle refuse de traiter les *termes* comme des entités indépendantes, prenant au contraire comme base de son analyse les *relations* entre les termes ; elle introduit la notion de *système :* « La phonologie actuelle ne se borne pas à déclarer que les phonèmes sont toujours membres d'un système, elle *montre* des systèmes phonologiques concrets et met en évidence leur structure (2) ; » enfin elle vise à la découverte de *lois générales* soit trouvées par induction, « soit... déduites logiquement, ce qui leur donne un caractère absolu (3). »

Ainsi, pour la première fois, une science sociale parvient à formuler des relations nécessaires. Tel est le sens de cette dernière phrase de Troubetzkoy, tandis que les règles précédentes montrent comment la linguistique doit s'y prendre pour parvenir à ce résultat. Il ne nous appartient pas de montrer ici que les prétentions de Troubetzkoy sont justifiées ; la grande majorité des linguistes modernes semble suffisamment d'accord sur ce point. Mais quand un événement de cette importance prend place dans l'une des sciences de l'homme, il est non seulement permis aux représentants des disciplines voisines, mais requis d'eux, de vérifier immédiatement ses conséquences, et son application possible à des faits d'un autre ordre.

Des perspectives nouvelles s'ouvrent alors. Il ne s'agit plus seulement d'une collaboration occasionnelle, où le linguiste et le sociologue, travaillant chacun dans son coin, se lancent de temps en temps ce que chacun trouve qui peut intéresser l'autre. Dans l'étude des problèmes de parenté (et sans doute aussi dans l'étude d'autres problèmes), le sociologue se voit dans une situation formellement semblable à celle du linguiste phonologue : comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils

(1) N. Troubetzkoy, la Phonologie actuelle, *in* . *Psychologie du langage* (Paris, 1933).
(2) *Op. cit.*, p. 243.
(3) *Ibid.*

n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; les « systèmes de parenté », comme les « systèmes phonologiques », sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente ; enfin la récurrence, en des régions éloignées du monde et dans des sociétés profondément différentes, de formes de parenté, règles de mariage, attitudes pareillement prescrites entre certains types de parents, etc., donne à croire, que, dans un cas comme dans l'autre, les phénomènes observables résultent du jeu de lois générales, mais cachées. Le problème peut donc se formuler de la façon suivante : dans un *autre ordre de réalité*, les phénomènes de parenté sont des phénomènes du *même type* que les phénomènes linguistiques. Le sociologue peut-il, en utilisant une méthode analogue *quant à la forme* (sinon quant au contenu) à celle introduite par la phonologie, faire accomplir à sa science un progrès analogue à celui qui vient de prendre place dans les sciences linguistiques?

On se sentira plus disposé encore à s'engager dans cette direction quand on aura fait une constatation supplémentaire : l'étude des problèmes de parenté se présente aujourd'hui dans les mêmes termes, et semble en proie aux mêmes difficultés, que la linguistique à la veille de la révolution phonologique. Entre l'ancienne linguistique, qui cherchait avant tout dans l'histoire son principe d'explication, et certaines tentatives de Rivers, il existe une analogie frappante : dans les deux cas, l'étude diachronique doit seule — ou à peu près — rendre compte des phénomènes synchroniques. Comparant la phonologie et l'ancienne linguistique, Troubetzkoy définit la première comme un « structuralisme et un universalisme systématique » qu'il oppose à l'individualisme et à l' « atomisme » des écoles antérieures. Et quand il envisage l'étude diachronique, c'est dans une perspective profondément modifiée : « L'évolution du système phonologique est, à chaque moment donné, dirigée par la *tendance vers un but*... Cette évolution a donc un sens, une logique interne, que la phonologie historique est appelée à mettre en évidence (1). » Cette interpré-

(1) *Op. cit.*, p. 245 ; R. Jakobson, Prinzipien der historischen Phonologie. *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, IV ; aussi, les Remarques sur l'évolution phonologique du russe, du même auteur, *ibid.*, II.

tation « individualiste », « atomiste », exclusivement fondée sur la contingence historique, critiquée par Troubetzkoy et Jakobson, c'est bien la même, en effet, que celle généralement appliquée aux problèmes de parenté (1). Chaque détail de terminologie, chaque règle spéciale du mariage, est rattachée à une coutume différente, comme une conséquence ou comme un vestige : on tombe dans une débauche de discontinuité. Nul ne se demande comment les systèmes de parenté, considérés dans leur ensemble synchronique, pourraient être le résultat arbitraire de la rencontre entre plusieurs institutions hétérogènes (la plupart d'ailleurs hypothétiques), et cependant fonctionner avec une régularité et une efficacité quelconque (2).

Cependant, une difficulté préliminaire s'oppose à la transposition de la méthode phonologique aux études de sociologie primitive. L'analogie superficielle entre les systèmes phonologiques et les systèmes de parenté est si grande qu'elle engage immédiatement sur une fausse piste. Celle-ci consiste à assimiler, du point de vue de leur traitement formel, les termes de parenté aux phonèmes du langage. On sait que pour atteindre une loi de structure, le linguiste analyse les phonèmes en « éléments différentiels, » qu'il est possible alors d'organiser en un ou plusieurs « couples d'oppositions (3). » Le sociologue pourrait être tenté de dissocier les termes de parenté d'un système donné en suivant une méthode analogue. Dans notre système de parenté, par exemple, le terme *père* a une connotation positive en ce qui concerne le sexe, l'âge relatif, la génération ; il a par contre une extension nulle, et ne peut traduire une relation d'alliance. Ainsi on se demandera, pour chaque système, quelles sont les relations exprimées, et pour chaque terme du système, quelle connotation — positive ou négative — il possède par rapport à chacune de ces relations : génération, extension, sexe, âge relatif, affinité, etc. C'est à cet étage « microsociologique »

(1) W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society* (London, 1914), *passim; Social Organization*, ed. W. J. Perry (London, 1924), chap. IV.

(2) Dans le même sens, S. Tax, Some Problems of Social Organization, *in : Social Anthropology of North American Tribes*. F. Eggan, ed. (Chicago, 1937).

(3) R. Jakobson, Observations sur le classement phonologique des consonnes, *loc. cit.*

qu'on espérera apercevoir les lois de structure les plus générales, comme le linguiste découvre les siennes à l'étage infraphonémique, ou le physicien à l'étage infra-moléculaire, c'est-à-dire au niveau de l'atome. On pourrait interpréter dans ces termes l'intéressante tentative de Davis et Warner (1).

Mais aussitôt, une triple objection se présente. Une analyse véritablement scientifique doit être réelle, simplificatrice et explicative. Ainsi les éléments différentiels, qui sont au terme de l'analyse phonologique, possèdent une existence objective au triple point de vue psychologique, physiologique et même physique ; ils sont moins nombreux que les phonèmes formés par leur combinaison ; enfin ils permettent de comprendre et de reconstruire le système. Rien de tel ne résulterait de l'hypothèse précédente. Le traitement des termes de parenté, tel que nous venons de l'imaginer, n'est analytique qu'en apparence : car en fait, le résultat est plus abstrait que le principe ; au lieu d'aller vers le concret on s'en éloigne, et le système définitif — si système il y a — ne saurait être que conceptuel. En second lieu, l'expérience de Davis et Warner prouve que le système obtenu par ce procédé est infiniment plus compliqué et difficile à interpréter que les données de l'expérience (2). Enfin l'hypothèse n'a aucune valeur explicative : elle ne fait pas comprendre la nature du système ; elle permet moins encore de reconstituer sa genèse.

Quelle est la raison de cet échec? Une fidélité trop littérale à la méthode du linguiste en trahit en réalité l'esprit. Les termes de parenté n'ont pas seulement une existence sociologique : ce sont aussi des éléments du discours. Il ne faut pas, en s'empressant de leur transposer les méthodes d'analyse du linguiste, oublier qu'en tant que partie du vocabulaire,

(1) K. Davis and W. L. Warner, Structural Analysis of Kinship, *American Anthropologist*, n. s., vol. 37 (1935).

(2) C'est ainsi qu'au terme de l'analyse de ces auteurs, le terme « mari » se trouve remplacé par la formule :

$$C^{2a}/^{2d}/^{0}\ S\ U^{1a\ 8}/\text{Ego}$$ *(loc. cit.)*

On signalera à cette occasion deux études récentes, utilisant un appareil logique beaucoup plus raffiné et qui offrent un grand intérêt quant à la méthode et quant aux résultats. Cf. F. G. Lounsbury, A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage, *Language*, vol. 32, n° 1, 1956. — W. H. Goodenough, The Componential Analysis of Kinship, id., *ibid.*

ils relèvent de ces méthodes, non pas de façon analogique, mais directe. Or la linguistique enseigne précisément que l'analyse phonologique n'a pas de prise directe sur les mots, mais seulement sur les mots préalablement dissociés en phonèmes. *Il n'y a pas de relations nécessaires à l'étage du vocabulaire* (1). Cela est vrai de tous les éléments du vocabulaire — y compris les termes de parenté. Cela est vrai en linguistique et doit donc être vrai *ipso facto* pour une sociologie du langage. Une tentative comme celle dont nous discutons en ce moment la possibilité consisterait donc à étendre la méthode phonologique, mais en oubliant son fondement. Kroeber a, dans un article déjà ancien, prévu cette difficulté d'une manière prophétique (2). Et s'il a conclu, à ce moment, à l'impossibilité d'une analyse structurale des termes de parenté, c'est que la linguistique elle-même se trouvait alors réduite à une analyse phonétique, psychologique et historique. Les sciences sociales doivent, en effet, partager les limitations de la linguistique ; mais elles peuvent aussi profiter de ses progrès.

Il ne faut pas négliger non plus la différence très profonde qui existe entre le tableau des phonèmes d'une langue et le tableau des termes de parenté d'une société. Dans le premier cas, il n'y a pas de doute quant à la fonction : nous savons tous à quoi un langage sert ; il sert à la communication. Ce que le linguiste a longtemps ignoré, par contre, et que la phonologie seule lui a permis de découvrir, c'est le moyen grâce auquel le langage parvient à ce résultat. La fonction était évidente ; le système restait inconnu. A cet égard le sociologue se trouve dans la situation inverse : que les termes de parenté constituent des systèmes, nous le savons clairement depuis Lewis H. Morgan ; par contre nous ignorons toujours quel est l'usage auquel ils sont destinés. La méconnaissance de cette situation initiale réduit la plupart des analyses structurales des systèmes de parenté à de pures tautologies. Elles démontrent ce qui est évident, et négligent ce qui reste inconnu.

(1) Comme on le verra en lisant le chap. v, j'userais aujourd'hui d'une formule plus nuancée.

(2) A. L. Kroeber, Classificatory Systems of Relationship, *Journ. of the Royal Anthropol. Institute*, vol. 39, 1909.

Cela ne signifie pas que nous devions renoncer à introduire un ordre et à découvrir une signification dans les nomenclatures de parenté. Mais il faut au moins reconnaître les problèmes spéciaux que pose une sociologie du vocabulaire, et le caractère ambigu des relations qui unissent ses méthodes à celles de la linguistique. Pour cette raison, il serait préférable de se limiter à la discussion d'un cas où l'analogie se présente de façon simple. Nous en avons heureusement la possibilité.

Ce que l'on appelle généralement « système de parenté » recouvre, en effet, deux ordres très différents de réalité. Il y a d'abord des termes, par lesquels s'expriment les différents types de relations familiales. Mais la parenté ne s'exprime pas seulement dans une nomenclature : les individus, ou les classes d'individus qui utilisent les termes, se sentent (ou ne se sentent pas, selon les cas) tenus les uns par rapport aux autres à une conduite déterminée : respect ou familiarité, droit ou devoir, affection ou hostilité. Ainsi, à côté de ce que nous proposons de nommer le *système des appellations* (et qui constitue, à proprement parler, un système de vocabulaire), il y a un autre système, de nature également psychologique et sociale, que nous désignerons comme *système des attitudes*. Or s'il est vrai (comme on l'a montré plus haut) que l'étude des systèmes d'appellations nous place dans une situation analogue à celle où nous sommes en présence des systèmes phonologiques, mais inverse, cette situation se trouve, pour ainsi dire, « redressée » quand il s'agit des systèmes d'attitudes. Nous devinons le rôle joué par ces derniers, qui est d'assurer la cohésion et l'équilibre du groupe, mais nous ne comprenons pas la nature des connexions existant entre les diverses attitudes, et nous n'apercevons pas leur nécessité (1). En d'autres termes, et comme dans le cas du langage, nous connaissons la fonction, mais c'est le système qui nous manque.

Entre *système des appellations* et *système des attitudes* nous

(1) Il faut excepter l'œuvre remarquable de W. Lloyd WARNER, Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 32-33 (1930-1931), où l'analyse du système des attitudes, discutable quant au fond, n'en inaugure pas moins une phase nouvelle dans l'étude des problèmes de parenté.

voyons donc une différence profonde, et nous nous séparerions sur ce point de A. R. Radcliffe-Brown s'il avait vraiment cru, comme on le lui a parfois reproché, que le second n'était que l'expression, ou la traduction sur le plan affectif, du premier (1). Au cours de ces dernières années, de nombreux exemples ont été fournis de groupes où le tableau des termes de parenté ne reflète pas exactement celui des attitudes familiales, et inversement (2). On se tromperait en croyant que dans toute société, le système de parenté constitue le médium principal par lequel se règlent les relations individuelles ; et même dans les sociétés où ce rôle lui est dévolu, il ne le remplit pas toujours au même degré. Au surplus, il faut toujours distinguer entre deux types d'attitudes : d'abord les attitudes diffuses, non-cristallisées et dépourvues de caractère institutionnel, dont on peut admettre qu'elles sont, sur le plan psychologique, le reflet ou l'efflorescence de la terminologie ; et à côté ou en plus des précédentes, les attitudes stylisées, obligatoires, sanctionnées par des tabous ou des privilèges, et qui s'expriment à travers un cérémonial fixe. Loin que ces attitudes reflètent automatiquement la nomenclature, elles apparaissent souvent comme des élaborations secondaires destinées à résoudre des contradictions et à surmonter des insuffisances inhérentes au système des appellations. Ce caractère synthétique ressort de façon particulièrement frappante chez les Wik Monkan d'Australie ; dans ce groupe, les privilèges de plaisanterie viennent sanctionner une contradiction entre les relations de parenté unissant deux hommes, préalablement à leur mariage, et la relation théorique qu'il faudrait supposer entre eux pour rendre compte de leur mariage subséquent avec deux femmes qui ne se trouvent pas, entre elles, dans la relation correspondante (3). Il y a contradiction entre deux systèmes de nomenclature possibles, et l'accent mis

(1) A. R. Radcliffe-Brown, Kinship Terminology in California, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 37 (1935) ; The Study of Kinship Systems, *Journ. of the Roy. Anthrop. Inst.*, vol. 71 (1941).

(2) M. E. Opler, Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 39 (1937) ; A. M. Halpern, Yuma Kinship Terms, *ibid.*, 44 (1942).

(3) D. F. Thomson, The Joking-Relationship and Organized Obscenity in North Queensland, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 37 (1935).

sur les attitudes représente un effort pour intégrer, ou dépasser, cette contradiction entre les termes. On sera facilement d'accord avec Radcliffe-Brown pour affirmer l'existence de « real relations of interdependence between the terminology and the rest of the system (1) ; » certains, au moins, de ses critiques se sont égarés en concluant, de l'absence d'un parallélisme rigoureux entre attitudes et nomenclature, à l'autonomie réciproque des deux ordres. Mais cette relation d'interdépendance n'est pas une correspondance terme à terme. Le système des attitudes constitue plutôt une intégration dynamique du système des appellations.

Même dans l'hypothèse — à laquelle nous adhérons sans réserve — d'une relation fonctionnelle entre les deux systèmes, on a donc le droit, pour des raisons de méthode, de traiter les problèmes afférents à l'un et à l'autre comme des problèmes séparés. C'est ce que nous nous proposons de faire ici pour un problème considéré à juste titre comme le point de départ de toute théorie des attitudes : celui de l'oncle maternel. Nous essayerons de montrer comment une transposition formelle de la méthode suivie par le phonologue permet d'éclairer ce problème d'un jour nouveau. Si les sociologues lui ont accordé une attention particulière, c'est, en effet, seulement parce que la relation entre l'oncle maternel et le neveu semblait faire l'objet d'un important développement dans un très grand nombre de sociétés primitives. Mais il ne suffit pas de constater cette fréquence ; il faut en découvrir la raison.

Rappelons rapidement les principales étapes du développement de ce problème. Pendant tout le XIXe siècle et jusqu'à Sydney Hartland (2), on a volontiers interprété l'importance de l'oncle maternel comme une survivance d'un régime matrilinéaire. Celui-ci restait purement hypothétique, et sa possibilité était particulièrement douteuse en présence des exemples

(1) The Study of Kinship Systems, *op. cit.*, p. 8. Cette dernière formule de Radcliffe-Brown nous semble beaucoup plus satisfaisante que son affirmation de 1935 que les attitudes présentent « a fairly high degree of correlation with the terminological classification » (*Amer. Anthrop.*, n. s., 1935, p. 53).

(2) S. Hartland, Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, *Mem. of the Amer., Anthrop. Assoc.*, 4 (1917).

européens. Par ailleurs, la tentative de Rivers (1) pour expliquer l'importance de l'oncle maternel dans l'Inde du Sud comme un résidu du mariage entre cousins croisés aboutissait à un résultat particulièrement navrant : l'auteur lui-même devait reconnaître que cette interprétation ne pouvait rendre compte de tous les aspects du problème, et il se résignait à 'hypothèse que *plusieurs* coutumes hétérogènes et maintenant disparues (le mariage des cousins n'étant que l'une d'elles) dussent être invoquées pour comprendre l'existence *d'une seule* institution. L'atomisme et le mécanisme triomphaient (2). En fait, c'est seulement avec l'article capital de Lowie sur le complexe matrilinéaire (3) que s'ouvre ce qu'on aimerait appeler la « phase moderne » du problème de l'avunculat. Lowie montre que la corrélation invoquée, ou postulée, entre la prédominance de l'oncle maternel et un régime matrilinéaire ne résiste pas à l'analyse ; en fait, l'avunculat se rencontre associé à des régimes patrilinéaires aussi bien qu'à des régimes matrilinéaires. Le rôle de l'oncle maternel ne s'explique pas comme une conséquence ou une survivance d'un régime de droit maternel ; c'est seulement l'application particulière « of a very general tendency to associate definite social relations with definite forms of kinship regardless of maternal or paternal side. » Ce principe, introduit pour la première fois par Lowie en 1919, selon lequel il existe une tendance générale à *qualifier les attitudes* constitue la seule base positive d'une théorie des systèmes de parenté. Mais en même temps, Lowie laissait certaines questions sans réponse : qu'appelle-t-on au juste avunculat? Ne confond-on pas sous un terme unique des coutumes et des attitudes différentes? Et s'il est vrai qu'il existe une tendance à qualifier toutes les attitudes, pourquoi certaines attitudes seulement se trouvent-elles associées à la relation avunculaire, et non pas, selon les groupes considérés, n'importe quelles attitudes possibles?

Ouvrons ici une parenthèse pour souligner l'analogie frap-

(1) W. H. R. Rivers, The Marriage of Cousins in India, *Journ. of the Royal Asiatic Society*, July, 1907.

(2) *Op. cit.*, p. 624.

(3) R. H. Lowie, The Matrilineal Complex, *Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol.*, 16 (1919), n° 2.

pante qui se manifeste entre la marche de notre problème et certaines étapes de la réflexion linguistique : la diversité des attitudes possibles dans le domaine des relations interindividuelles est pratiquement illimitée ; il en est de même pour la diversité des sons que l'appareil vocal peut articuler, et produit effectivement dans les premiers mois de la vie humaine. Chaque langue, cependant, ne retient qu'un très petit nombre parmi tous les sons possibles, et la linguistique se pose à cet égard deux questions : pourquoi certains sons ont-ils été sélectionnés? Quelles relations existe-t-il entre un ou plusieurs des sons choisis et tous les autres (1)? Notre esquisse de l'histoire du problème de l'oncle maternel se trouve précisément au même stade : le groupe social, comme la langue, trouve à sa disposition un très riche matériel psycho-physiologique ; comme la langue aussi, il n'en retient que certains éléments dont quelques-uns au moins restent les mêmes à travers les cultures les plus diverses, et qu'il combine en structures toujours diversifiées. On se demande donc quelle est la raison du choix, et quelles sont les lois des combinaisons.

En ce qui concerne le problème particulier de la relation avunculaire, c'est alors vers Radcliffe-Brown qu'il convient de se tourner ; son célèbre article sur l'oncle maternel en Afrique du Sud (2) est la première tentative pour atteindre et analyser les modalités de ce que nous pourrions appeler le « principe général de la qualification des attitudes. » Il suffira de rappeler rapidement ici les thèses fondamentales de cette étude aujourd'hui classique.

Selon Radcliffe-Brown, le terme d'avunculat recouvre deux systèmes d'attitudes antithétiques : dans un cas, l'oncle maternel représente l'autorité familiale ; il est redouté, obéi, et possède des droits sur son neveu ; dans l'autre, c'est le neveu qui exerce à l'égard de son oncle des privilèges de familiarité, et peut le traiter plus ou moins en victime. En second lieu, il existe une corrélation entre l'attitude vis-à-vis de l'oncle maternel et l'attitude par rapport au père. Dans

(1) Roman Jakobson, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze* (Uppsala, 1941).

(2) A. R. Radcliffe-Brown, The Mother's Brother in South Africa, *South African Journal of Science*, vol. 21 (1924).

les deux cas, nous trouvons les deux mêmes systèmes d'attitudes, mais inversés : dans les groupes où la relation entre père et fils est familière, celle entre oncle maternel et neveu est rigoureuse ; et là où le père apparaît comme l'austère dépositaire de l'autorité familiale, c'est l'oncle qui est traité avec liberté. Les deux groupes d'attitudes forment donc, comme dirait le phonologue, deux couples d'oppositions. Radcliffe-Brown terminait en proposant une interprétation du phénomène : la filiation détermine, en dernière analyse, le sens de ces oppositions. En régime patrilinéaire où le père, et la lignée du père, représentent l'autorité traditionnelle, l'oncle maternel est considéré comme une « mère masculine, » généralement traité de la même façon et parfois même appelé du même nom que la mère. La situation inverse se trouve réalisée en régime matrilinéaire : là, l'oncle maternel incarne l'autorité, et les relations de tendresse et de familiarité se fixent sur le père et sur sa lignée.

On pourrait difficilement exagérer l'importance de cette contribution de Radcliffe-Brown. Après l'impitoyable critique de la métaphysique évolutionniste si magistralement conduite par Lowie, c'est l'effort de synthèse repris sur une base positive. Dire que cet effort n'a pas atteint d'un seul coup son terme n'est certes pas atténuer l'hommage qu'on doit rendre au grand sociologue anglais. Reconnaissons donc que l'article de Radcliffe-Brown laisse, lui aussi, ouvertes des questions redoutables : en premier lieu, l'avunculat n'est pas présent dans tous les systèmes matrilinéaires et patrilinéaires ; et on le trouve parfois dans des systèmes qui ne sont ni l'un ni l'autre (1). Ensuite la relation avunculaire n'est pas une relation à deux, mais à quatre termes : elle suppose un frère, une sœur, un beau-frère, et un neveu. Une interprétation comme celle de Radcliffe-Brown isole arbitrairement certains éléments d'une structure globale, et qui doit être traitée comme telle. Quelques exemples simples mettront en évidence cette double difficulté.

(1) Ainsi les Mundugomor de Nouvelle-Guinée, où la relation entre oncle maternel et neveu est constamment familière, tandis que la filiation est alternativement patrilinéaire et matrilinéaire. Cf. Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (New York, 1935), pp. 176-185.

L'organisation sociale des indigènes des îles Trobriand, en Mélanésie, se caractérise par la filiation matrilinéaire, des relations libres et familières entre père et fils, et un antagonisme marqué entre oncle maternel et neveu (1). Au contraire, les Tcherkesses du Caucase, qui sont patrilinéaires, placent l'hostilité entre père et fils, tandis que l'oncle maternel aide son neveu, et lui fait présent d'un cheval quand il se marie (2). Jusqu'ici, nous sommes dans les limites du schéma de Radcliffe-Brown. Mais considérons les autres relations familiales en cause : Malinowski a montré qu'aux îles Trobriand, mari et femme vivent dans une atmosphère d'intimité tendre, et que leurs relations présentent un caractère de réciprocité. Par contre, les relations entre frère et sœur sont dominées par un tabou d'une extrême rigueur. Quelle est maintenant la situation au Caucase? C'est la relation entre frère et sœur qui est la relation tendre, à tel point que chez les Pschav, une fille unique « adopte » un « frère » qui jouera auprès d'elle le rôle, habituel au frère, de chaste compagnon de lit (3). Mais la situation est toute différente entre époux : un Tcherkesse n'ose pas paraître en public avec sa femme et ne la visite qu'en secret. Selon Malinowski, il n'est pas d'insulte plus grave, aux Trobriand, que de dire à un homme qu'il ressemble à sa sœur ; le Caucase offre un équivalent de cette prohibition avec l'interdiction de s'informer auprès d'un homme de la santé de sa femme.

Quand on considère des sociétés du type « Tcherkesse » ou du type « Trobriand », il n'est donc pas suffisant d'étudier la corrélation des attitudes : *père/fils*, et *oncle/fils de la sœur*. Cette corrélation n'est qu'un aspect d'un système global où quatre types de relations sont présents et organiquement liés, à savoir : *frère/sœur, mari/femme, père/fils, oncle mat./fils de la sœur*. Les deux groupes qui nous ont servi d'exemple fournissent l'un et l'autre des applications d'une loi qui peut se formuler comme suit : dans les deux groupes, la relation

(1) B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia* (London, 1929), 2 vol.

(2) Dubois de Monpereux (1839), cité d'après M. Kovalevski, la Famill matriarcale au Caucase, *L'Anthropologie*, t. 4 (1893).

(3) *Ibid.*

entre oncle maternel et neveu est, à la relation entre frère et sœur, comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme. Si bien qu'un couple de relations étant connu, il serait toujours possible de déduire l'autre.

Envisageons, à présent, d'autres cas. A Tonga, en Polynésie, la filiation est patrilinéaire comme chez les Tcherkesses. Les relations entre mari et femme semblent publiques et harmonieuses : les querelles domestiques sont rares et, bien que souvent d'un statut supérieur à celui de son mari, la femme « ne nourrit pas la moindre pensée de rébellion à son égard... pour toutes les questions domestiques, elle se plie volontiers à son autorité. » De même, la plus grande liberté règne entre l'oncle maternel et le neveu : celui-ci est *fahu*, au-dessus de la loi, vis-à-vis de son oncle avec lequel toutes les privautés sont permises. A ces rapports libres s'opposent ceux entre un fils et son père. Celui-ci est *tapu*, il est interdit au fils de toucher sa tête ou ses cheveux, de le frôler pendant qu'il mange, de dormir dans son lit ou sur son oreiller, de partager sa boisson ou sa nourriture, de jouer avec des objets lui appartenant. Le plus fort de tous les *tapu* est, cependant, celui qui prévaut entre frère et sœur, qui ne doivent même pas se trouver ensemble sous le même toit (1).

Bien qu'ils soient aussi patrilinéaires et patrilocaux, les indigènes du lac Kutubu, en Nouvelle-Guinée, offrent l'exemple d'une structure inverse de la précédente : « Je n'ai jamais vu d'association aussi intime entre père et fils » écrit à leur sujet F. E. Williams. Les relations entre mari et femme sont caractérisées par le très bas statut accordé au sexe féminin, « la séparation tranchée entre les centres d'intérêt masculin et féminin. » Les femmes, dit Williams, « doivent travailler dur pour leur maître... quelquefois, elles protestent et reçoivent une raclée. » Contre son mari, la femme bénéficie toujours de la protection de son frère, et c'est auprès de lui qu'elle cherche refuge. Quant aux rapports entre le neveu et l'oncle maternel : « C'est le terme de « respect » qui les résume le mieux... avec une nuance de crainte, » car l'oncle maternel a le pouvoir (comme chez les Kipsigi

(1) E. W. Gifford, Tonga Society, *B. P. Bishop Museum Bulletin*, nº 61, Honolulu, 1929, pp. 16-22.

d'Afrique) de maudire son neveu et de l'affliger d'une grave maladie (1).

Cette dernière structure, empruntée à une société patrilinéaire, est pourtant du même type que celle des Siuai de Bougainville, qui ont la filiation matrilinéaire. Entre frère et sœur, « rapports amicaux et générosité réciproque. » Entre père et fils « rien n'indique un rapport d'hostilité, d'autorité rigide ou de respect craintif. » Mais les relations du neveu avec son oncle maternel se situent « entre la discipline rigide et une interdépendance reconnue de bonne grâce. » Toutefois, « les informateurs disent que tous les garçons éprouvent un certain effroi vis-à-vis de leur oncle maternel et qu'ils lui obéissent mieux qu'à leur père. » En ce qui concerne le mari et la femme, la bonne entente ne semble guère régner entre eux : « Peu de jeunes épouses sont fidèles... les jeunes maris sont toujours soupçonneux, enclins à des colères jalouses... le mariage implique toutes sortes d'ajustements difficiles (2). »

Tableau identique, mais plus marqué encore à Dobu : matrilinéaires et voisins des Trobriand matrilinéaires aussi, avec une structure très différente. Les ménages dobuans sont instables, pratiquent assidûment l'adultère, et mari et femme craignent toujours de périr par la sorcellerie de l'autre. En vérité, la remarque de Fortune « que c'est une grave insulte de faire allusion aux pouvoirs de sorcellerie d'une femme, de façon que son mari puisse entendre, » paraît être une permutation des prohibitions trobriandaise et caucasienne citées plus haut.

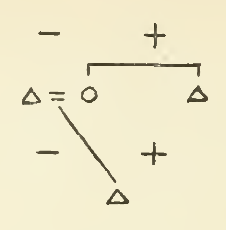
A Dobu, le frère de la mère est tenu pour le plus sévère de tous les parents. « Il bat ses neveux longtemps après que leurs parents ont cessé de le faire, » et il est défendu de prononcer son nom. Sans doute la relation tendre existe-t-elle avec le « nombril, » mari de la sœur de la mère, c'est-à-dire un doublet du père, plutôt qu'avec le père lui-même. Néanmoins, le père est considéré comme étant « moins sévère » que l'oncle, et, contrairement à la loi de transmission héréditaire, il cherche

(1) F. E. Williams, Natives of Lake Kutubu, Papua, *Oceania*, vol. 11, 1940-1941 et 12, 1941-1942, pp. 265-280 du vol. 11. Group Sentiment and Primitive Justice, *American Anthropologist*, vol. 43, nº 4, Pt. 1, 1941.

(2) Douglas L. Oliver, *A Solomon Island Society. Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass. 1955, *passim.*

Trobriand.- matrilin.

Siuai.- matrilin.



Tcherkesses.- patrilin.

Tonga.- patrilin.

Lac Kutubu.- patrilin.

Fig. 1.

toujours à favoriser son fils aux dépens de son neveu utérin.

Enfin, le lien entre frère et sœur est « le plus fort de tous les liens sociaux (1). »

Que faut-il conclure de ces exemples? La corrélation entre formes de l'avunculat et types de filiation n'épuise pas le problème. Des formes différentes d'avunculat peuvent coexister avec un même type de filiation, patrilinéaire ou matrilinéaire. Mais nous trouvons toujours la même relation fondamentale entre les quatre couples d'oppositions qui sont nécessaires à l'élaboration du système. Cela apparaîtra plus clairement dans les schémas ci-contre qui illustrent nos exemples, et où le signe + représente les relations libres et familières, le signe — les relations marquées par l'hostilité, l'antagonisme ou la réserve (Fig. 1). Cette simplification n'est pas entièrement légitime, mais on peut l'utiliser de façon provisoire. Nous procéderons plus loin aux distinctions indispensables.

La loi synchronique de corrélation ainsi suggérée peut être vérifiée diachroniquement. Si l'on résume l'évolution des relations familiales au Moyen-Age, telle qu'elle ressort de l'exposé de Howard, on obtient le schéma approximatif suivant : le pouvoir du frère sur la sœur diminue, celui du mari prospectif augmente. Simultanément, le lien entre père et fils s'affaiblit, celui entre oncle maternel et neveu se renforce (2).

Cette évolution semble confirmée par les documents assemblés par L. Gautier, car, dans les textes « conservateurs » (Raoul de Cambrai, Geste des Loherains, etc.), la relation positive s'établit plutôt entre père et fils, et elle ne se déplace que progressivement vers l'oncle maternel et le neveu (3).

(1) Reo F. FORTUNE, *The Sorcerers of Dobu*, New York, 1932, pp. 8, 10, 45, 62-64, etc.

(2) G. E. HOWARD, *A History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago, 1904.

(3) Léon GAUTIER, *la Chevalerie*, Paris, 1890. Sur le même sujet, on consultera aussi avec profit : F. B. GUMMERE, The Sister's Son, *in : An English Miscellany Presented to Dr Furnivall*, London, 1901 ; W. O. FARNSWORTH, *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York, Columbia University Press, 1913.

***

Nous voyons donc (1) que l'avunculat, pour être compris, doit être traité comme une relation intérieure à un système, et que c'est le système lui-même qui doit être considéré dans son ensemble, pour en apercevoir la structure. Cette structure repose elle-même sur quatre termes (frère, sœur, père, fils) unis entre eux par deux couples d'oppositions corrélatives, et tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative. Qu'est-ce, maintenant, que cette structure et quelle peut être sa raison? La réponse est la suivante : cette structure est la structure de parenté la plus simple qu'on puisse concevoir et qui puisse exister. C'est, à proprement parler, *l'élément de parenté*.

A l'appui de cette affirmation, on peut faire valoir un argument d'ordre logique : pour qu'une structure de parenté existe, il faut que s'y trouvent présents les trois types de relations familiales toujours donnés dans la société humaine, c'est-à-dire : une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation ; autrement dit, une relation de germain à germaine, une relation d'époux à épouse, une relation de parent à enfant. Il est aisé de se rendre compte que la structure ici considérée est celle qui permet de satisfaire à cette triple exigence selon le principe de la plus grande économie. Mais les considérations précédentes ont un caractère abstrait, et une preuve plus directe peut être invoquée pour notre démonstration.

Le caractère primitif et irréductible de l'élément de parenté tel que nous l'avons défini résulte en effet, de façon immédiate, de l'existence universelle de la prohibition de l'inceste. Celle-ci équivaut à dire que, dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur. On n'a donc

(1) Les paragraphes qui précèdent ont été écrits en 1957, et substitués au texte initial, en réponse à l'observation judicieuse, par mon collègue M. Luc de Heusch, de l'Université libre de Bruxelles, qu'un de mes exemples était matériellement inexact. Qu'il en soit ici remercié.

pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté : il n'y apparaît pas, il y est immédiatement donné, il en est la condition. L'erreur de la sociologie traditionnelle, comme de la linguistique traditionnelle, est d'avoir considéré les termes, et non les relations entre les termes.

Avant de pousser plus avant, éliminons rapidement quelques objections qui pourraient venir à l'esprit. En premier lieu, si la relation des « beaux-frères » forme l'axe inévitable autour duquel se construit la structure de parenté, pourquoi faire intervenir l'enfant issu du mariage dans la structure élémentaire? Il doit être entendu que l'enfant représenté peut être aussi bien l'enfant né, ou à naître. Mais cela dit, l'enfant est indispensable pour attester le caractère dynamique et téléologique de la démarche initiale, qui fonde la parenté sur et à travers l'alliance. La parenté n'est pas un phénomène statique ; elle n'existe que pour se perpétuer. Nous ne songeons pas ici au désir de perpétuer la race, mais au fait que, dans la plupart des systèmes de parenté, le déséquilibre initial qui se produit, dans une génération donnée, entre celui qui cède une femme et celui qui la reçoit, ne peut se stabiliser que par les contre-prestations prenant place dans les générations ultérieures. Même la structure de parenté la plus élémentaire existe simultanément dans l'ordre synchronique et dans celui de la diachronie.

En second lieu, ne pourrait-on concevoir une structure symétrique, d'une égale simplicité, mais où les sexes seraient inversés, c'est-à-dire une structure mettant en cause une sœur, son frère, la femme de ce dernier, et la fille née de leur union? Sans doute ; mais cette possibilité théorique peut être aussitôt éliminée sur une base expérimentale : dans la société humaine, ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire. Il reste à rechercher si certaines cultures n'ont pas tendu à réaliser une sorte d'image fictive de cette structure symétrique. Les cas n'en peuvent être que rares.

Nous arrivons alors à une objection plus grave. Il se pourrait, en effet, que nous n'ayons réussi qu'à retourner le problème. La sociologie traditionnelle s'est acharnée à expliquer l'origine de l'avunculat, et nous nous sommes débarrassés de cette recherche en traitant le frère de la mère, non comme un

élément extrinsèque, mais comme une donnée immédiate de la structure familiale la plus simple. Comment se fait-il alors que nous ne rencontrions pas l'avunculat toujours et partout? Car si l'avunculat présente une distribution très fréquente, il n'est cependant pas universel. Il serait vain d'avoir évité l'explication des cas où il se trouve présent pour échouer seulement devant l'absence.

Observons d'abord que le système de parenté ne possède pas la même importance dans toutes les cultures. Il fournit à certaines le principe actif qui règle toutes les relations sociales, ou la plupart d'entre elles. Dans d'autres groupes, comme notre société, cette fonction est absente ou très diminuée ; dans d'autres encore, comme les sociétés des indiens des Plaines, elle n'est que partiellement remplie. Le système de parenté est un langage ; ce n'est pas un langage universel, et d'autres moyens d'expression et d'action peuvent lui être préférés. Du point de vue du sociologue, cela revient à dire qu'en présence d'une culture déterminée, une question préliminaire se pose toujours : est-ce que le système est systématique? Une telle question, au premier abord absurde, ne le serait en vérité que par rapport à la langue ; car la langue est le système de signification par excellence ; elle ne peut pas ne pas signifier, et le tout de son existence est dans la signification. Au contraire, la question doit être examinée avec une rigueur croissante, au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la langue pour envisager d'autres systèmes, qui prétendent aussi à la signification, mais dont la valeur de signification reste partielle, fragmentaire, ou subjective : organisation sociale, art, etc.

De plus, nous avons interprété l'avunculat comme un trait caractéristique de la structure élémentaire. Cette structure élémentaire, résultant de relations définies entre quatre termes, est à nos yeux le véritable *atome de parenté* (1). Il n'y a pas d'existence qui puisse être conçue ou donnée en deçà des exigences fondamentales de sa structure, et, d'autre

(1) Il est sans doute superflu de souligner que l'atomisme, tel que nous l'avons critiqué chez Rivers, est celui de la philosophie classique et non la conception structurale de l'atome telle qu'on la trouve dans la physique moderne

part, il est l'unique matériau de construction des systèmes plus complexes. Car il y a des systèmes plus complexes ; ou, pour parler plus exactement, tout système de parenté est élaboré à partir de cette structure élémentaire se répétant, ou se développant par intégration de nouveaux éléments. Il faut donc envisager deux hypothèses : celle où le système de parenté considéré procède par juxtaposition simple de structures élémentaires, et où, par conséquent, la relation avunculaire reste constamment apparente ; et celle où l'unité de construction du système est déjà d'ordre plus complexe. Dans ce dernier cas, la relation avunculaire, tout en étant présente, pourra être noyée dans un contexte différencié. Par exemple, on peut concevoir un système prenant pour point de départ la structure élémentaire, mais en agrégeant, à la droite de l'oncle maternel, la femme de ce dernier, et à la gauche du père, d'abord la sœur du père, puis le mari de celle-ci. On pourrait aisément démontrer qu'un développement de cet ordre entraîne, à la génération suivante, un dédoublement parallèle : l'enfant doit alors être distingué en un fils et une fille, chacun uni par une relation symétrique et inverse aux termes occupant, dans la structure les autres positions périphériques (position prépondérante de la sœur du père en Polynésie, *nhlampsa* sud-africaine, et héritage de la femme du frère de la mère). Dans une structure de cet ordre, la relation avunculaire continue d'être manifeste ; mais elle n'est déjà plus prédominante. Elle peut s'effacer, ou se confondre avec d'autres, dans des structures d'une complexité encore plus grande. Mais précisément parce qu'elle relève de la structure élémentaire, la relation avunculaire réapparaît avec netteté, et tend à s'exaspérer, chaque fois que le système considéré présente un aspect critique : soit parce qu'il est en transformation rapide (côte nord-ouest du Pacifique) ; soit parce qu'il se trouve au point de contact et de conflit entre des cultures profondément différentes (Fidji, Inde du Sud) ; soit enfin parce qu'il est en train de subir une crise fatale (Moyen Age européen).

Il faudrait enfin ajouter que les symboles, positif et négatif, que nous avons utilisés dans les schémas précédents représentent une simplification excessive, acceptable seulement comme une étape de la démonstration. En réalité le système

des attitudes élémentaires comprend au moins quatre termes : une attitude d'affection, de tendresse et de spontanéité ; une attitude résultant de l'échange réciproque de prestations et de contre-prestations ; et, en plus de ces relations bilatérales, deux relations unilatérales, l'une correspondant à l'attitude du créancier, l'autre à celle du débiteur. Autrement dit : mutualité (=) ; réciprocité (±) ; droit (+) ; obligation (–) ; ces quatre attitudes fondamentales peuvent être représentées dans leurs rapports réciproques de la façon suivante :

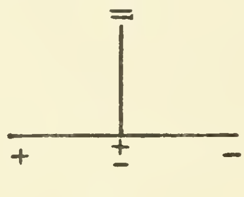


Fig. 2.

Dans beaucoup de systèmes, la relation entre deux individus s'exprime souvent, non par une seule attitude, mais par plusieurs d'entre elles formant, pour ainsi dire, un paquet (ainsi, aux îles Trobriand, entre mari et femme on trouve mutualité *plus* réciprocité). Il y a là une raison supplémentaire pour laquelle la structure fondamentale peut être difficile à dégager.

*
* *

Nous avons essayé de montrer tout ce que l'analyse précédente doit aux maîtres contemporains de la sociologie primitive. Il faut cependant souligner que, sur le point le plus fondamental, elle s'éloigne de leur enseignement. Citons, par exemple, Radcliffe-Brown :

The unit of structure from which a kinship is built up is the group which I call an « elementary family », consisting of a man and his wife and their child or children... The existence of the elementary family creates three special kinds of social relationship, that between parent and child, that between children of the same parents (siblings), and that between husband and wife as parents of the

same child or children... The three relationships that exist within the elementary family constitute what I call the first order. Relationships of the second order are those which depend on the connection of two elementary families through a common member, and are such as father's father, mother's brother, wife's sister, and so on. In the third order are such as father's brother's son and mother's brother's wife. Thus we can trace, if we have genealogical information, relationship of the fourth, fifth or n^{th} order (1).

L'idée exprimée dans ce passage, selon laquelle la famille biologique constitue le point à partir duquel toute société élabore son système de parenté, n'est certes pas propre au maître anglais ; il n'en est guère sur laquelle se réaliserait aujourd'hui une plus grande unanimité. Il n'en est pas non plus, à notre avis, de plus dangereuse. Sans doute, la famille biologique est présente et se prolonge dans la société humaine. Mais ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare. Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus ; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait. Cela ne signifie certes pas que cette situation de fait soit automatiquement contredite, ou même simplement ignorée. Radcliffe-Brown a montré, dans des études aujourd'hui classiques, que même les systèmes d'apparence la plus rigide et la plus artificielle, comme les systèmes australiens à classes matrimoniales, tiennent soigneusement compte de la parenté biologique. Mais une observation aussi indiscutable que la sienne laisse intact le fait, à nos yeux décisif, que dans la société humaine, la parenté n'est admise à s'établir et à se perpétuer que par, et à travers, des modalités déterminées d'alliance. Autrement dit, les relations traitées par Radcliffe-Brown de « relations du premier ordre » sont fonction, et dépendent, de celles qu'il considère comme secondaires et dérivées. Le caractère primordial de la parenté humaine est de requérir, comme condition d'existence, la

(1) A. R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 2.

mise en relation de ce que Radcliffe-Brown appelle « familles élémentaires. » Donc, ce qui est vraiment « élémentaire, » ce ne sont pas les familles, termes isolés, mais la relation entre ces termes. Aucune autre interprétation ne peut rendre compte de l'universalité de la prohibition de l'inceste, dont la relation avunculaire, sous son aspect le plus général, n'est qu'un corollaire, tantôt manifeste et tantôt enveloppé.

Parce qu'ils sont des systèmes de symboles, les systèmes de parenté offrent à l'anthropologue un terrain privilégié sur lequel ses efforts peuvent presque (et nous insistons sur ce : presque) rejoindre ceux de la science sociale la plus développée, c'est-à-dire la linguistique. Mais la condition de cette rencontre, dont une meilleure connaissance de l'homme peut être espérée, c'est de ne jamais perdre de vue que, dans le cas de l'étude sociologique comme dans celui de l'étude linguistique, nous sommes en plein symbolisme. Or, s'il est légitime, et en un sens inévitable, d'avoir recours à l'interprétation naturaliste pour essayer de comprendre l'émergence de la pensée symbolique, celle-ci une fois donnée, l'explication doit changer aussi radicalement de nature que le phénomène nouvellement apparu diffère de ceux qui l'ont précédé et préparé. A partir de ce moment, toute concession au naturalisme risquerait de compromettre les progrès immenses déjà accomplis dans le domaine linguistique et qui commencent à se dessiner aussi en sociologie familiale, et de rejeter cette dernière vers un empirisme sans inspiration ni fécondité.

CHAPITRE III

LANGAGE ET SOCIÉTÉ (1)

Dans un livre dont l'importance ne saurait être sous-estimée du point de vue de l'avenir des sciences sociales (2), Wiener s'interroge sur l'extension, à ces dernières, des méthodes mathématiques de prédiction qui ont rendu possible la construction des grandes machines électroniques à calculer. Sa réponse est finalement négative, et il la justifie par deux raisons.

En premier lieu, il estime que la nature même des sciences sociales implique que leur développement retentisse sur l'objet d'investigation. L'interdépendance de l'observateur et du phénomène observé est une notion familière à la théorie scientifique contemporaine. En un sens, elle illustre une situation universelle. On peut pourtant la tenir pour négligeable dans les domaines qui se sont ouverts aux recherches mathématiques les plus poussées. Ainsi, l'astrophysique a un objet trop vaste pour que l'influence de l'observateur puisse s'y exercer. Quant à la physique atomique, les objets qu'elle étudie sont certes fort petits, mais comme ils sont aussi très nombreux, nous ne pouvons saisir que des valeurs statistiques ou moyennes, où l'influence de l'observateur se trouve, d'une autre façon, annulée. Par contre, celle-ci reste sensible dans les sciences sociales, parce que les modifications

(1) Adapté de l'original anglais : Language and the Analysis of Social Laws, *American Anthropologist*, vol. 53, n° 2, avril-juin 1951, pp. 155-163.

(2) N. Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris-Cambridge-NewYork, 1948.

qu'elle entraîne sont *du même ordre de grandeur* que les phénomènes étudiés.

En second lieu, Wiener note que les phénomènes qui relèvent en propre des recherches sociologiques et anthropologiques se définissent en fonction de nos propres intérêts : ils se rapportent à la vie, à l'éducation, à la carrière et à la mort d'individus semblables à nous. Par conséquent, les séries statistiques dont on dispose pour étudier un phénomène quelconque, restent toujours trop courtes pour servir de base à une induction légitime. Wiener conclut que l'analyse mathématique, appliquée aux sciences sociales, ne peut fournir que des résultats peu intéressants pour le spécialiste, comparables à ceux qu'apporterait l'analyse statistique d'un gaz à un être qui serait à peu près de l'ordre de grandeur d'une molécule.

Ces objections sont irréfutables quand on les rapporte aux recherches considérées par Wiener, c'est-à-dire les monographies et les travaux d'anthropologie appliquée. Il s'agit alors toujours de conduites individuelles, étudiées par un observateur qui est lui-même un individu, ou bien encore, de l'étude d'une culture, d'un « caractère national, » d'un genre de vie, par un observateur incapable de s'affranchir complètement de sa culture propre, ou de la culture à laquelle il emprunte ses méthodes et ses hypothèses de travail, qui relèvent elles-mêmes d'un type de culture déterminé.

Pourtant, dans un domaine au moins des sciences sociales, les objections de Wiener perdent beaucoup de leur poids. En linguistique, et plus particulièrement en linguistique structurale — surtout envisagée du point de vue de la phonologie — il semble que les conditions qu'il pose pour une étude mathématique se trouvent réunies. Le langage est un phénomène social. Parmi les phénomènes sociaux, c'est lui qui présente le plus clairement les deux caractères fondamentaux qui donnent prise à une étude scientifique. D'abord, presque toutes les conduites linguistiques se situent au niveau de la pensée inconsciente. En parlant, nous n'avons pas conscience des lois syntactiques et morphologiques de la langue. De plus, nous n'avons pas une connaissance consciente des phonèmes que nous utilisons pour différencier le sens de nos paroles ; nous sommes moins conscients encore — à supposer que nous puissions l'être parfois — des oppositions phonologiques qui

permettent d'analyser chaque phonème en éléments différentiels. Enfin, le défaut d'appréhension intuitive persiste, même quand nous formulons les règles grammaticales ou phonologiques de notre langue. Cette formulation émerge uniquement sur le plan de la pensée scientifique, tandis que la langue vit et se développe comme une élaboration collectives. Même le savant ne réussit jamais à confondre complètement ses connaissances théoriques et son expérience de sujet parlant. Sa façon de parler se modifie fort peu sous l'effet des interprétations qu'il peut en donner et qui relèvent d'un autre niveau. En linguistique, on peut donc affirmer que l'influence de l'observateur sur l'objet d'observation est négligeable : il ne suffit pas que l'observateur prenne conscience du phénomène pour que celui-ci s'en trouve modifié.

Le langage est apparu fort tôt dans le développement de l'humanité. Mais même en tenant compte de la nécessité d'avoir des documents écrits pour entreprendre une étude scientifique, on reconnaîtra que l'écriture date de loin et qu'elle fournit des séries suffisamment longues pour rendre l'analyse mathématique possible. Les séries disponibles en linguistique indo-européenne, sémitique et sino-tibétaine, sont de l'ordre de 4 ou 5 000 ans. Et quand la dimension historique manque — avec les langues dites « primitives » — on peut souvent y remédier par la comparaison de formes multiples et contemporaines, grâce auxquelles une dimension spatiale, si l'on peut dire, remplace utilement celle qui fait défaut.

Le langage est donc un phénomène social, qui constitue, un objet indépendant de l'observateur, et pour lequel on possède de longues séries statistiques. Double raison pour le considérer comme apte à satisfaire les exigences du mathématicien, telles que Wiener les a formulées.

De nombreux problèmes linguistiques relèvent des modernes machines à calculer. Si l'on connaissait la structure phonologique d'une langue quelconque et les règles qui président au groupement des consonnes et des voyelles, une machine dresserait facilement la liste des combinaisons de phonèmes formant les mots de *n* syllabes, existant dans le vocabulaire, et de toutes les autres combinaisons qui sont

compatibles avec la structure de la langue, telle qu'elle aurait été définie préalablement. Une machine recevant les équations déterminant les divers types de structures connues en phonologie, le répertoire des sons que l'appareil phonateur de l'homme peut émettre, et les plus petits seuils différentiels entre ces sons, déterminés préalablement par des méthodes psycho-physiologiques (sur la base d'un inventaire et d'une analyse des phonèmes les plus rapprochés) pourrait fournir un tableau exhaustif des structures phonologiques à n oppositions (n pouvant être fixé aussi grand qu'on voudrait). Ainsi obtiendrait-on une sorte de tableau périodique des structures linguistiques, comparable à celui des éléments dont la chimie moderne est redevable à Mendeleieff. Nous n'aurions plus alors qu'à repérer dans le tableau l'emplacement des langues déjà étudiées, à marquer la position, et les relations aux autres langues, de celles dont l'étude directe est encore insuffisante pour nous en donner une connaissance théorique, et même à découvrir l'emplacement de langues disparues, futures, ou simplement possibles.

Un dernier exemple : Jakobson a récemment proposé une hypothèse selon laquelle une seule langue pourrait comporter plusieurs structures phonologiques différentes, chacune intervenant pour un certain type d'opérations grammaticales (1). Il doit y avoir une relation entre toutes ces modalités structurales de la même langue, une « métastructure » qu'on peut considérer comme la loi du groupe constitué par les structures modales. En demandant à une calculatrice d'analyser chaque modalité, on parviendrait sans doute, par des méthodes mathématiques connues, à restituer la « métastructure » de la langue, bien que cette dernière doive être souvent trop complexe pour qu'il soit possible de la dégager avec des méthodes empiriques d'investigation.

Le problème ici posé peut être alors défini comme suit. De tous les phénomènes sociaux, seul le langage semble aujourd'hui susceptible d'une étude vraiment scientifique, expliquant la manière dont il s'est formé et prévoyant cer-

(1) R. Jakobson, The phonemic and grammatical aspect of language in their interrelations. *Actes du VI[e] Congrès international des linguistes* Paris, 1948.

taines modalités de son évolution ultérieure. Ces résultats ont été obtenus grâce à la phonologie et dans la mesure où elle a su, au-delà des manifestations conscientes et historiques de la langue, toujours superficielles, atteindre des réalités objectives. Celles-ci consistent en systèmes de relations, qui sont eux-mêmes le produit de l'activité inconsciente de l'esprit. D'où le problème : une telle réduction peut-elle être entreprise pour d'autres types de phénomènes sociaux? Dans l'affirmative, une méthode identique conduirait-elle aux mêmes résultats? Enfin, et si nous répondions par l'affirmative à la deuxième question, pourrions-nous admettre que diverses formes de vie sociale sont substantiellement de même nature : systèmes de conduites dont chacun est une projection, sur le plan de la pensée consciente et socialisée, des lois universelles qui régissent l'activité inconsciente de l'esprit? Il est clair que nous ne pouvons résoudre d'un coup toutes ces questions. Nous nous contenterons donc d'indiquer quelques points de repère et d'esquisser les orientations principales dans lesquelles la recherche pourrait s'engager utilement.

On commencera par évoquer quelques travaux de Kroeber qui ont une importance méthodologique certaine pour notre débat. Dans son étude sur l'évolution du style du costume féminin, Kroeber s'est attaqué à la mode, c'est-à-dire un phénomène social intimement lié à l'activité inconsciente de l'esprit. Il est rare que nous sachions clairement pourquoi un certain style nous plaît, ou pourquoi il se démode. Or, Kroeber a montré que cette évolution, en apparence arbitraire, obéit à des lois. Celles-ci ne sont pas accessibles à l'observation empirique, et pas davantage à une appréhension intuitive des faits de mode. Elles se manifestent seulement quand on mesure un certain nombre de relations entre les divers éléments du costume. Ces relations sont exprimables sous forme de fonctions mathématiques dont les valeurs calculées, à un moment donné, offrent une base à la prévision (1).

La mode — aspect, pourrait-on croire, le plus arbitraire et contingent des conduites sociales — est donc passible d'une

(1) J. Richardson and A. L. Kroeber, *Three Centuries of Women's Dress Fashions. A Quantitative Analysis*, Anthropological Records, 5 : 2, Berkeley, 1940.

étude scientifique. Or, la méthode esquissée par Kroeber ne ressemble pas seulement à celle de la linguistique structurale : on la rapprochera utilement de certaines recherches des sciences naturelles, notamment celles de Teissier sur la croissance des crustacés. Cet auteur a montré qu'il est possible de formuler des lois de croissance, à la condition de retenir les dimensions relatives des éléments composant les membres (par exemple, les pinces) plutôt que leurs formes. La détermination de ces relations conduit à dégager des paramètres à l'aide desquels les lois de croissance peuvent être formulées (1). La zoologie scientifique n'a donc pas pour objet la description des formes animales, telles qu'elles sont intuitivement perçues ; il s'agit surtout de définir des relations abstraites mais constantes, où paraît l'aspect intelligible du phénomène étudié.

J'ai appliqué une méthode analogue à l'étude de l'organisation sociale, et surtout des règles du mariage et des systèmes de parenté. Ainsi a-t-il été possible d'établir que l'ensemble des règles de mariage observables dans les sociétés humaines ne doivent pas être classées — comme on le fait généralement — en catégories hétérogènes et diversement intitulées : prohibition de l'inceste, types de mariages préférentiels, etc. Elles représentent toutes autant de façons d'assurer la circulation des femmes au sein du groupe social, c'est-à-dire de remplacer un système de relations consanguines, d'origine biologique, par un système sociologique d'alliance. Cette hypothèse de travail une fois formulée, on n'aurait plus qu'à entreprendre l'étude mathématique de tous les types d'échange concevables entre *n* partenaires pour en déduire les règles de mariage à l'œuvre dans les sociétés existantes. Du même coup, on en découvrirait d'autres, correspondant à des sociétés possibles. Enfin on comprendrait leur fonction, leur mode d'opération, et la relation entre des formes différentes.

Or, l'hypothèse initiale a été confirmée par la démonstration — obtenue de façon purement déductive — que tous les mécanismes de réciprocité connus de l'anthropologie classique

(1) G. Teissier, La description mathématique des faits biologiques, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, janvier 1936.

(c'est-à-dire ceux fondés sur l'organisation dualiste et le mariage par échange entre des partenaires au nombre de 2, ou d'un multiple de 2) constituent des cas particuliers d'une forme de réciprocité plus générale, entre un nombre quelconque de partenaires. Cette forme générale de réciprocité était restée dans l'ombre, parce que les partenaires ne se donnent pas les uns aux autres (et ne reçoivent pas les uns des autres) : on ne reçoit pas de celui à qui l'on donne ; on ne donne pas à celui de qui l'on reçoit. Chacun donne à un partenaire et reçoit d'un autre, au sein d'un cycle de réciprocité qui fonctionne dans un seul sens.

Ce genre de structure, aussi important que le système dualiste, avait été parfois observé et décrit. Mis en éveil par les conclusions de l'analyse théorique, nous avons rassemblé et compilé les documents épars qui montrent la considérable extension du système. En même temps, nous avons pu interpréter les caractères communs à un grand nombre de règles du mariage : ainsi la préférence pour les cousins croisés bilatéraux, ou pour un type unilatéral, tantôt en ligne paternelle, tantôt en ligne maternelle. Des usages inintelligibles aux ethnologues sont devenus clairs, dès qu'on les a ramenés à des modalités diverses des lois d'échange. Celles-ci ont pu, à leur tour, être réduites à certaines relations fondamentales entre le mode de résidence et le mode de filiation.

Toute la démonstration dont on a rappelé ci-dessus les articulations principales, a pu être menée à bien à une condition : considérer les règles du mariage et les systèmes de parenté comme une sorte de langage, c'est-à-dire un ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication. Que le « message » soit ici constitué par les *femmes du groupe* qui *circulent* entre les clans, lignées ou familles (et non, comme dans le langage lui-même, par les *mots du groupe* circulant entre des individus) n'altère en rien l'identité du phénomène considéré dans les deux cas.

Est-il possible d'aller plus loin? En élargissant la notion de communication pour y inclure l'exogamie et les règles qui découlent de la prohibition de l'inceste, nous pouvons jeter en retour quelques clartés sur un problème toujours mysté-

rieux : celui de l'origine du langage. Comparées au langage, les règles du mariage forment un système complexe du même type que celui-ci, mais plus grossier et où bon nombre de traits archaïques, communs à l'un et à l'autre, se trouvent sans doute préservés. Nous reconnaissons tous que les mots sont des signes, mais les poètes restent, parmi nous, les derniers à savoir que les mots ont été aussi des valeurs. En revanche, le groupe social considère les femmes comme des valeurs d'un type essentiel, mais nous avons du mal à comprendre que ces valeurs puissent s'intégrer dans des systèmes significatifs, qualité que nous commençons à peine à attribuer aux systèmes de parenté. Cette équivoque ressort plaisamment d'une critique qui a été parfois adressée aux *Structures élémentaires de la parenté* : « Livre antiféministe » ont dit certains, parce que les femmes y sont traitées comme des objets. On peut être légitimement surpris de voir assigner aux femmes le rôle d'éléments dans un système de signes. Prenons garde, pourtant, que si les mots et les phonèmes ont perdu (d'ailleurs de façon plus apparente que réelle) leur caractère de valeurs et sont devenus de simples signes, la même évolution ne saurait intégralement se reproduire en ce qui concerne les femmes. A l'inverse des femmes, les mots ne parlent pas. En même temps que des signes, celles-ci sont des producteurs de signes ; comme tels, elles ne peuvent se réduire à l'état de symboles ou de jetons.

Mais cette difficulté théorique comporte aussi un avantage. La position ambiguë des femmes, dans ce système de communication entre hommes en quoi consistent les règles du mariage et le vocabulaire de parenté, offre une image grossière, mais utilisable, du type de rapports que les hommes ont pu, il y a bien longtemps, entretenir avec les mots. Par ce détour, nous accéderions donc à un état qui reflète approximativement certains aspects psychologiques et sociologiques caractéristiques des débuts du langage. Comme dans le cas des femmes, l'impulsion originelle qui a contraint les hommes à « échanger » des paroles ne doit-elle pas être recherchée dans une représentation dédoublée, résultant elle-même de la fonction symbolique faisant sa première apparition? Dès qu'un objet sonore est appréhendé comme offrant une valeur immédiate, à la fois pour celui qui parle et celui qui entend, il acquiert une

nature contradictoire dont la neutralisation n'est possible que par cet échange de valeurs complémentaires, à quoi toute la vie sociale se réduit.

On jugera peut-être ces spéculations aventureuses. Pourtant, si on nous concède le principe, il en découle au moins une hypothèse qui peut être soumise à un contrôle expérimental. Nous sommes conduits, en effet, à nous demander si divers aspects de la vie sociale (y compris l'art et la religion) — dont nous savons déjà que l'étude peut s'aider de méthodes et de notions empruntées à la linguistique — ne consistent pas en phénomènes dont la nature rejoint celle même du langage. Comment cette hypothèse pourrait-elle être vérifiée? Qu'on limite l'examen à une seule société, ou qu'on l'étende à plusieurs, il faudra pousser l'analyse des différents aspects de la vie sociale assez profondément pour atteindre un niveau où le passage deviendra possible de l'un à l'autre ; c'est-à-dire élaborer une sorte de code universel, capable d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques relevant de chaque aspect. L'emploi de ce code devra être légitime pour chaque système pris isolément, et pour tous quand il s'agira de les comparer. On se mettra ainsi en position de savoir si l'on a atteint leur nature la plus profonde et s'ils consistent ou non en réalités du même type.

Qu'on nous permette de procéder ici à une expérience orientée dans cette direction. L'anthropologue, considérant les traits fondamentaux de systèmes de parenté caractéristiques de plusieurs régions du monde, peut essayer de les traduire sous une forme assez générale pour que celle-ci acquière un sens, même pour le linguiste ; c'est-à-dire pour que ce dernier puisse appliquer le même type de formalisation à la description des familles linguistiques correspondant aux mêmes régions. Cette réduction préliminaire une fois opérée, le linguiste et l'anthropologue pourront se demander si des modalités différentes de communication — règles de parenté et de mariage d'une part, langage de l'autre — telles qu'elles sont observables dans la même société, peuvent ou non être rattachées à des structures inconscientes similaires. Dans l'affirmative, nous serions assurés d'être parvenus à une expression vraiment fondamentale.

Postulons donc qu'il existe une correspondance formelle

entre la structure de la langue et celle du système de parenté. Si l'hypothèse est fondée, on devra vérifier la présence, dans les régions suivantes, de langues comparables, par leur structure, aux systèmes de parenté tels qu'ils sont définis ci-après.

1° *Aire indo-européenne.* — La réglementation du mariage dans nos sociétés contemporaines semble fondée sur le principe suivant : à condition d'édicter un petit nombre de prescriptions négatives (degrés prohibés), la densité et la fluidité de la population suffisent pour obtenir un résultat qui, dans d'autres sociétés, serait seulement possible au moyen d'un grand nombre de règles positives et négatives : à savoir une cohésion sociale résultant de mariages entre conjoints dont le degré de parenté est très éloigné, sinon même impossible à retracer. Cette solution de type statistique semble avoir pour origine un trait caractéristique de la plupart des anciens systèmes de parenté indo-européens. Dans notre terminologie, ils relèvent d'une *formule simple d'échange généralisé.* Pourtant, dans l'aire indo-européenne, cette formule ne s'applique pas directement aux lignées, mais à des ensembles complexes de lignées, du type *bratsvo,* véritables conglomérats au sein desquels chaque lignée jouit d'une liberté relative, par rapport à la règle d'échange généralisé qui fonctionne strictement au niveau des ensembles eux-mêmes. On peut donc dire qu'un trait caractéristique des structures de parenté indo-européennes tient au fait qu'elles posent le problème de la cohésion sociale en termes simples, tout en se ménageant la possibilité de lui apporter des solutions multiples.

Si la structure linguistique était analogue à la structure de parenté, il en résulterait, pour la première, les propriétés suivantes : des langues à structure simple, utilisant de nombreux éléments. Et l'opposition entre *simplicité de structure* d'une part, *complexité des éléments* d'autre part, se traduirait par le fait que plusieurs éléments sont toujours disponibles (et comme en concurrence les uns avec les autres) pour occuper la même position dans la structure.

2° *Aire sino-tibétaine.* — La complexité des systèmes de parenté est d'un autre ordre. Tous relèvent ou dérivent de la forme la plus simple concevable de l'échange généralisé, c'est-à-dire le mariage préférentiel avec la fille du frère de la

mère. Or, j'ai montré ailleurs (1) que ce type de mariage assure la cohésion sociale aux moindres frais, tout en étant indéfiniment extensible à un nombre quelconque de partenaires.

En énonçant ces propositions sous une forme assez générale pour les rendre utilisables par le linguiste, nous dirons donc que la structure est complexe, tandis que les éléments eux-mêmes sont peu nombreux. Cette formule semble d'ailleurs très propre à exprimer un aspect caractéristique des langues à tons.

3° *Aire africaine.* — Les systèmes de parenté africains ont une tendance commune à développer l'institution du « prix de la fiancée » associée à la prohibition fréquente du mariage avec l'épouse du frère de la femme. Il en résulte un système d'échange généralisé plus complexe que celui fondé exclusivement sur le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale. En même temps, le type de cohésion sociale établi par la circulation des biens se rapproche, dans une certaine mesure, du type statistique de cohésion existant dans nos propres sociétés.

Les langues africaines devraient donc offrir diverses modalités intermédiaires entre les types examinés sous 1° et sous 2°.

4° *Aire océanienne.* — Les traits caractéristiques, bien connus, des systèmes de parenté polynésiens auraient pour équivalent, sur le plan linguistique : structure simple, éléments peu nombreux.

5° *Aire nord-américaine.* — Cette région du monde présente un développement exceptionnel des systèmes de parenté dits Crow-Omaha, qu'il faut distinguer soigneusement de tous ceux qui témoignent de la même indifférence envers les niveaux de générations (2). Les systèmes Crow-Omaha ne peuvent être simplement définis par l'assignation des deux

(1) C. LÉVI-STRAUSS, *les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 291-380.

(2) C'est dire que nous rejetons catégoriquement l'assimilation proposée par Murdock, des systèmes Crow-Omaha au type Miwok. Cf. G. P. MURDOCK, *Social Structure*, New York, 1949, p. 224, 340.

types de cousins croisés unilatéraux à des niveaux de génération différents : leur propriété distinctive (par quoi ils s'opposent au système Miwok) consiste dans l'assimilation des cousins croisés à des parents, non à des alliés. Or, les systèmes de type Miwok sont également fréquents dans l'Ancien et dans le Nouveau Monde, tandis que les systèmes Crow-Omaha proprement dits, à quelques exceptions près, ne se rencontrent qu'en Amérique. Ces systèmes peuvent être décrits comme abolissant la distinction entre échange restreint et échange généralisé, c'est-à-dire entre deux formules habituellement considérées comme incompatibles. Par ce biais, l'application simultanée de deux formules simples permet de garantir des mariages entre degrés éloignés, tandis que l'une ou l'autre, appliquée isolément, aurait abouti seulement au mariage entre différents types de cousins croisés.

En termes de structure linguistique, cela reviendrait à dire que certaines langues américaines pourraient comporter des éléments en nombre relativement élevé, propres à s'articuler en structures relativement simples, mais au prix d'une asymétrie imposée à ces dernières.



Nous n'insisterons jamais assez sur le caractère précaire et hypothétique de cette reconstruction. En y procédant, l'anthropologue va du connu à l'inconnu (au moins en ce qui le concerne) ; les structures de parenté lui sont familières, mais non celles des langues correspondantes. Les caractères différentiels énumérés ci-dessus ont-ils encore un sens sur le plan linguistique? C'est au linguiste de le dire. Comme anthropologue social, profane en matière linguistique, je me suis borné à rattacher d'éventuelles propriétés structurales — conçues en termes très généraux — à certains traits des systèmes de parenté. Pour les justifications de détail du choix que j'ai fait de ces derniers, le lecteur voudra bien se reporter à un travail dont les conclusions sont supposées connues (1) et que je me suis contenté ici, par manque de place, d'évoquer brièvement. Au moins ai-je pu indiquer

(1) *Les Structures élémentaires de la parenté, op. cit.*

certaines propriétés générales de systèmes de parenté caractéristiques de plusieurs régions du monde. Il appartient au linguiste de dire si les structures linguistiques de ces régions peuvent être, même très approximativement, formulées dans les mêmes termes ou dans des termes équivalents. S'il en était ainsi, un grand pas aurait été accompli vers la connaissance des aspects fondamentaux de la vie sociale.

Car la route serait ouverte à l'analyse structurale et comparée des coutumes, des institutions et des conduites sanctionnées par le groupe. Nous serions en mesure de comprendre certaines analogies fondamentales entre des manifestations de la vie en société, très éloignées en apparence les unes des autres, telles que le langage, l'art, le droit, la religion. Du même coup, enfin, pourrions-nous espérer surmonter un jour l'antinomie entre la culture, qui est chose collective, et les individus qui l'incarnent, puisque, dans cette nouvelle perspective, la prétendue « conscience collective » se réduirait à une expression, au niveau de la pensée et des conduites individuelles, de certaines modalités temporelles des lois universelles en quoi consiste l'activité inconsciente de l'esprit.

CHAPITRE IV

LINGUISTIQUE ET ANTHROPOLOGIE (1)

Pour la première fois, peut-être, des anthropologues et des linguistes se sont réunis dans le but avoué de comparer leurs disciplines respectives. En effet, le problème n'est pas simple. Les difficultés auxquelles nous nous sommes heurtés au cours de nos discussions s'expliquent, me semble-t-il, par plusieurs raisons. Nous ne nous sommes pas contentés de confronter linguistique et anthropologie en nous plaçant sur un plan très général ; il nous a fallu envisager plusieurs niveaux, et il m'est apparu qu'à maintes reprises, nous avons inconsciemment, au cours de la même discussion, glissé d'un niveau à un autre. Commençons donc par les distinguer.

En premier lieu, on s'est occupé du rapport entre *une* langue et *une* culture déterminées. Pour étudier une culture, la connaissance de la langue est-elle nécessaire? Dans quelle mesure et jusqu'à quel point? Inversement, la connaissance de la langue implique-t-elle celle de la culture ou tout au moins de certains de ses aspects?

Nous avons aussi discuté à un autre niveau, où la question posée n'est plus celle du rapport entre *une* langue et *une* culture, mais plutôt du rapport entre *langage* et *culture* en général. Mais n'avons-nous pas quelque peu négligé cet aspect? Au cours des discussions, on n'a jamais envisagé le problème posé par l'attitude concrète d'une culture envers sa langue.

(1) Traduit et adapté de l'original anglais, *Conference of Anthropologists and Linguists*, Bloomington, Indiana, 1952. Publié d'après une transcription de l'enregistrement sur bande magnétique *in : Supplement to International Journal of American Linguistics*, vol. 19, n° 2, april 1953, *Mem.* 8, 1953.

Pour prendre un exemple, notre civilisation traite le langage d'une façon qu'on pourrait qualifier d'immodérée : nous parlons à tout propos, tout prétexte nous est bon pour nous exprimer, interroger, commenter... Cette manière d'abuser du langage n'est pas universelle ; elle n'est même pas fréquente. La plupart des cultures, que nous appelons primitives, usent du langage avec parcimonie ; on n'y parle pas n'importe quand et à propos de n'importe quoi. Les manifestations verbales y sont souvent limitées à des circonstances prescrites, en dehors desquelles on ménage les mots. De tels problèmes ont été évoqués dans nos débats, mais sans leur accorder une importance égale à ceux qui relèvent du premier niveau.

Un troisième groupe de problèmes a reçu encore moins d'attention. Je pense ici au rapport, non plus entre *une* langue — ou le langage lui-même — et *une* culture — ou la culture elle-même — mais entre la linguistique et l'anthropologie considérées comme sciences. Cette question, à mes yeux capitale, est pourtant restée à l'arrière-plan de toutes nos discussions. Comment expliquer cette inégalité de traitement? C'est que le problème des rapports entre langage et culture est un des plus compliqués qui soient. On peut d'abord traiter le langage comme un *produit* de la culture : une langue, en usage dans une société, reflète la culture générale de la population. Mais en un autre sens, le langage est une *partie* de la culture ; il constitue un de ses éléments, parmi d'autres. Rappelons-nous la définition célèbre de Tylor, pour qui la culture est un ensemble complexe comprenant l'outillage, les institutions, les croyances, les coutumes et aussi, bien entendu, la langue. Selon le point de vue auquel on se place, les problèmes posés ne sont pas les mêmes. Mais ce n'est pas tout : on peut aussi traiter le langage comme *condition* de la culture, et à un double titre : diachronique, puisque c'est surtout au moyen du langage que l'individu acquiert la culture de son groupe ; on instruit, on éduque l'enfant par la parole ; on le gronde, on le flatte avec des mots. En se plaçant à un point de vue plus théorique, le langage apparaît aussi comme condition de la culture, dans la mesure où cette dernière possède une architecture similaire à celle du langage. L'une et l'autre s'édifient au moyen d'oppositions et

de corrélations, autrement dit, de relations logiques. Si bien qu'on peut considérer le langage comme une fondation, destinée à recevoir les structures plus complexes parfois, mais du même type que les siennes, qui correspondent à la culture envisagée sous différents aspects.

Les remarques qui précèdent visent l'aspect objectif de notre problème. Mais celui-ci comporte aussi des implications subjectives dont l'importance n'est pas moindre. Au cours de nos discussions, il m'a semblé que les motifs qui ont incité les anthropologues et les linguistes à se réunir n'étaient pas de même nature et que ces différences allaient parfois jusqu'à la contradiction. Les linguistes n'ont pas cessé de nous expliquer que l'orientation actuelle de leur science les inquiétait. Ils craignent de perdre le contact avec les autres sciences de l'homme, tout occupés qu'ils sont à des analyses où interviennent des notions abstraites que leurs collègues éprouvent une difficulté croissante à saisir. Les linguistes — et surtout, parmi eux, les structuralistes — s'interrogent : qu'étudient-ils au juste? Quelle est cette chose linguistique qui semble se décrocher de la culture, de la vie sociale, de l'histoire, et de ces hommes même, qui parlent? Si les linguistes ont tenu à s'assembler avec les anthropologues, dans l'espoir de se rapprocher d'eux, n'est-ce pas précisément parce qu'ils comptent retrouver, grâce à nous, cette appréhension concrète des phénomènes dont leur méthode semble les éloigner?

Les anthropologues font à cette démarche un accueil singulier. Vis-à-vis des linguistes, nous nous sentons placés dans une position délicate. Pendant des années, nous avons travaillé côte à côte, et brusquement, il nous semble que les linguistes se dérobent : nous les voyons passer de l'autre côté de cette barrière, longtemps jugée infranchissable, qui sépare les sciences exactes et naturelles des sciences humaines et sociales. Comme pour nous jouer un vilain tour, les voici qui se mettent à travailler de cette façon rigoureuse dont nous nous étions résignés à admettre que les sciences de la nature détenaient le privilège. D'où, en ce qui nous concerne, un peu de mélancolie et — avouons-le — beaucoup d'envie. Nous voudrions apprendre des linguistes le secret de leur succès. Ne pourrions-nous pas, nous aussi, appliquer au champ complexe de nos études — parenté, organisa-

tion sociale, religion, folklore, art — ces méthodes rigoureuses dont la linguistique vérifie chaque jour l'efficacité?

Qu'on me permette d'ouvrir ici une parenthèse. Mon rôle, dans cette séance de clôture, est d'exprimer le point de vue de l'anthropologue. Je voudrais donc dire aux linguistes combien j'ai appris auprès d'eux ; et non point seulement pendant nos séances plénières, mais davantage encore, peut-être, en assistant aux séminaires linguistiques qui avaient lieu à côté, et où j'ai pu mesurer le degré de précision, de minutie, de rigueur auquel les linguistes sont parvenus dans des études qui continuent de relever des sciences de l'homme, au même titre que l'anthropologie elle-même.

Ce n'est pas tout. Depuis trois ou quatre ans, nous n'assistons pas seulement à un épanouissement de la linguistique sur le plan théorique. Nous la voyons réaliser une collaboration technique avec les ingénieurs de cette science nouvelle, dite de la communication. Vous ne vous contentez plus, pour étudier vos problèmes, d'une méthode théoriquement plus sûre et rigoureuse que la nôtre : vous allez trouver l'ingénieur et lui demandez de construire un dispositif expérimental propre à vérifier ou à infirmer vos hypothèses. Ainsi donc, pendant un ou deux siècles, les sciences humaines et sociales se sont résignées à contempler l'univers des sciences exactes et naturelles comme un paradis dont l'accès leur était à jamais interdit. Et voici qu'entre les deux mondes, la linguistique est parvenue à ouvrir une petite porte. Si je ne me trompe, les motifs qui ont amené ici les anthropologues sont donc en curieuse contradiction avec ceux qui y ont conduit les linguistes. Ces derniers se rapprochent de nous dans l'espoir de rendre leurs études plus concrètes ; les anthropologues, eux, sollicitent les linguistes dans la mesure où ceux-ci leur apparaissent comme des guides, capables de les tirer de la confusion à laquelle une trop grande familiarité avec les phénomènes concrets et empiriques semble les condamner. Cette conférence m'est donc parfois apparue comme une sorte de carrousel diabolique, où les anthropologues courent après les linguistes, tandis que ceux-ci pourchassent les anthropologues, chaque groupe essayant d'obtenir de l'autre ce dont celui-ci voudrait précisément se délivrer.

Arrêtons-nous un instant sur ce point. D'où vient le malen-

tendu? Sans doute, d'abord, de la difficulté inhérente au but que nous nous sommes assigné. J'ai été particulièrement frappé par la séance au cours de laquelle Mary Haas a essayé d'exprimer en formules, au tableau noir, les problèmes fort simples en apparence, du bilinguisme. Il ne s'agissait que du rapport entre deux langues, et déjà, on avait affaire à un nombre énorme de combinaisons possibles, que la discussion n'a fait qu'accroître. En plus des combinaisons, on a dû faire appel à des dimensions qui ont compliqué davantage le problème. Cette réunion nous a d'abord enseigné que tout effort pour formuler dans un langage commun les problèmes linguistiques et les problèmes culturels, nous place d'emblée dans une situation extraordinairement complexe. Nous aurions tort de l'oublier.

En second lieu, nous avons fait comme si le dialogue se déroulait entre deux protagonistes seulement : d'un côté la langue, de l'autre la culture ; et, comme si notre problème pouvait être intégralement défini en termes de causalité : est-ce la langue qui exerce une action sur la culture? Ou la culture sur la langue? Nous ne nous sommes pas suffisamment avisés que langue et culture sont deux modalités parallèles d'une activité plus fondamentale : je pense, ici, à cet hôte présent parmi nous, bien que nul n'ait songé à l'inviter à nos débats : l'*esprit humain*. Qu'un psychologue comme Osgood se soit senti constamment obligé d'intervenir dans la discussion suffit à attester la présence, en tiers, de ce fantôme imprévu.

Même en nous plaçant à un point de vue théorique, nous pouvons, me semble-t-il, affirmer qu'entre langage et culture, il doit exister quelque rapport. Tous deux ont mis plusieurs millénaires à se développer, et cette évolution s'est déroulée parallèlement dans des esprits d'hommes. Je néglige sans doute les cas fréquents d'adoption d'une langue étrangère par une société qui en parlait précédemment une autre. Au point où nous en sommes, nous pouvons nous limiter aux cas privilégiés dans lesquels la langue et la culture ont évolué côte à côte pendant un certain temps, sans intervention marquée de facteurs externes. Nous représenterons-nous alors un esprit humain compartimenté par des cloisons si étanches que rien ne puisse passer au travers? Avant de répondre à

cette question, deux problèmes doivent être examinés : celui du niveau où nous devons nous placer pour chercher les corrélations entre les deux ordres ; et celui des objets mêmes entre lesquels nous pouvons établir ces corrélations.

Notre collègue Lounsbury nous a proposé l'autre jour un exemple frappant de la première difficulté. Les Oneida, a-t-il dit, utilisent deux préfixes pour dénoter le genre féminin ; or, bien qu'il se soit montré, sur le terrain, très attentif aux conduites sociales accompagnant l'emploi de l'un ou de l'autre préfixe, Lounsbury n'a pu repérer des attitudes différentielles significatives. Mais n'est-ce pas que le problème était, au départ, mal posé? Comment aurait-on pu établir une corrélation au niveau des conduites? Celles-ci ne se situent pas sur le même plan que les catégories inconscientes de la pensée auxquelles il aurait d'abord fallu remonter par analyse, pour comprendre la fonction différentielle des deux préfixes. Les attitudes sociales relèvent de l'observation empirique. Elles n'appartiennent pas au même niveau que les structures linguistiques, mais à un niveau différent, plus superficiel.

Pourtant, il me semble difficile de traiter en pure coïncidence l'apparition d'une dichotomie propre au genre féminin, dans une société comme celle des Iroquois, où le droit maternel a été poussé jusqu'à son point extrême. Ne dirait-on pas qu'une société, qui accorde aux femmes une importance ailleurs refusée, doive payer sous une autre forme le prix de cette licence? Prix qui consisterait, en l'occurrence, dans une incapacité de penser le genre féminin comme une catégorie homogène. Une société qui, à l'opposé de presque toutes les autres, reconnaîtrait aux femmes une pleine capacité serait, en retour, contrainte d'assimiler une fraction de ses femmes — les très jeunes filles encore inaptes à jouer leur rôle — à des animaux, et non à des êtres humains. Mais, en proposant cette interprétation, je ne postule pas une corrélation entre langage et attitudes, mais entre des expressions homogènes, déjà formalisées, de la structure linguistique et de la structure sociale.

Je rappellerai ici un autre exemple. Une structure de parenté vraiment élémentaire — un atome de parenté, si l'on peut dire — consiste en un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la

seconde. La prohibition universelle de l'inceste nous interdit en effet de constituer l'élément de parenté avec une famille consanguine seule ; il résulte nécessairement de l'union de deux familles, ou groupes consanguins. Sur cette base, essayons de réaliser toutes les combinaisons des attitudes possibles au sein de la structure élémentaire, étant admis (seulement pour les besoins de la démonstration) que les rapports entre individus sont définissables par deux caractères : positif et négatif. On s'apercevra que certaines combinaisons correspondent à des situations empiriques, effectivement observées par les ethnographes dans telle ou telle société. Quand les rapports entre mari et femme sont positifs, et ceux entre frère et sœurn égatifs, on vérifie la présence de deux attitudes corrélatives : positive entre père et fils, négative entre oncle maternel et neveu. On connaît aussi une structure symétrique, où tous les signes sont inversés ; il est donc fréquent de rencontrer des dispositions du type $\begin{pmatrix} + & - \\ + & - \end{pmatrix}$ ou $\begin{pmatrix} - & + \\ - & + \end{pmatrix}$, soit deux permutations. Par contre, des dispositions du type $\begin{pmatrix} + & - \\ - & + \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & + \\ + & - \end{pmatrix}$ et du type $\begin{pmatrix} + & + \\ - & - \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & - \\ + & + \end{pmatrix}$ sont, les unes fréquentes, mais souvent floues, les autres rares, et peut-être impossibles sous une forme tranchée, car elles risqueraient de provoquer une fission de la structure élémentaire, diachroniquement ou synchroniquement (1).

De telles formalisations sont-elles transposables sur le terrain linguistique? Je ne vois pas sous quelle forme. Il est pourtant clair que l'anthropologue utilise ici une méthode voisine de celle du linguiste. Tous deux s'appliquent à organiser des unités constitutives en systèmes. Mais il serait vain de pousser plus loin le parallèle, par exemple en cherchant des corrélations entre la structure des attitudes et le système des phonèmes, ou la syntaxe de la langue du groupe considéré. L'entreprise n'aurait aucun sens.

Essayons de cerner notre problème de plus près. Bien souvent, au cours de nos discussions, le nom et les idées de Whorf

(1) Cf. pour illustrations et analyse plus détaillée, le chapitre II de ce volume.

ont été mis en avant (1). En effet, Whorf s'est employé à découvrir des corrélations entre la langue et la culture, sans toujours parvenir, me semble-t-il, à emporter la conviction. La raison n'est-elle pas qu'il se montre beaucoup moins exigeant pour la culture que pour le langage? Il aborde ce dernier en linguiste (bon ou mauvais, ce n'est pas à moi d'en décider) ; c'est-à-dire que l'objet auquel il s'arrête n'est pas donné par une appréhension empirique et intuitive de la réalité : il le saisit au terme d'une analyse méthodique et d'un considérable travail d'abstraction. Mais l'entité culturelle qu'il lui compare est à peine élaborée et laissée telle qu'une observation grossière la fournit. Whorf essaye de découvrir des corrélations entre des objets qui relèvent de deux niveaux très éloignés, par la qualité de l'observation et par la finesse de l'analyse auxquelles l'un et l'autre sont soumis.

Plaçons-nous donc résolûment au niveau des systèmes de communication. A propos des sociétés mêmes étudiées par Whorf, on peut faire deux observations. En premier lieu, il est impossible de représenter un système de parenté hopi sous forme d'un modèle à deux dimensions ; trois sont indispensables, condition qui se vérifie d'ailleurs pour tous les systèmes de type Crow-Omaha. Quelle en est la raison? Le système hopi fait intervenir trois types de dimensions temporelles. L'un correspond à la lignée maternelle (pour Ego femelle) ; c'est un temps chronologique, progressif et continu, où se succèdent, dans l'ordre, les termes grand-mère, mère, (Ego), fille, petite-fille. Il s'agit donc d'un continuum généalogique. Or, les continuums où se déploient les autres lignées ont des propriétés différentes. Dans la lignée de la mère du père, des individus relevant de plusieurs générations sont tous appelés d'un même terme : ainsi une femme est toujours une « sœur du père, » qu'il s'agisse d'une mère, de sa fille ou de la fille de celle-ci. Le continuum est un cadre vide, au sein duquel rien n'arrive ni ne se produit. La lignée maternelle (pour Ego mâle) se déroule dans un troisième type de continuum où, génération après génération, les individus alternent entre deux classes : celle des « germains » et celle des « neveux ». (Fig. 3)

(1) Benjamin L. Whorf, *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington, 1952 ; *Language, Thought, and Reality* (ed. John B. Carroll), New York, 1956.

On retrouve ces trois dimensions dans le système de parenté zuni, mais sous une forme atténuée et, dirait-on presque, abortive. Il est remarquable, par ailleurs, que le continuum rectiligne de la lignée maternelle y fasse place à un continuum en anneau, avec trois termes seulement : un qui signifie indifféremment « grand-mère » et « petite-fille, » et un pour « mère, » un autre enfin pour « fille. »

Considérons maintenant un troisième système pueblo, celui d'Acoma et de Laguna, groupes qui relèvent d'une autre

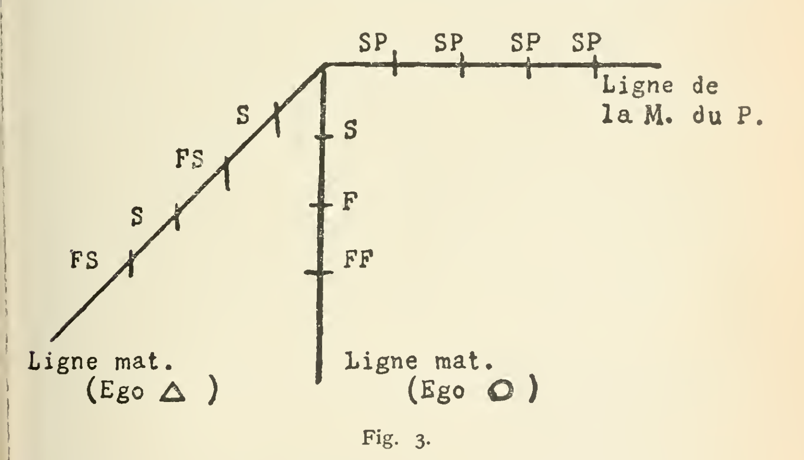


Fig. 3.

famille linguistique, le Keresan. Les systèmes se caractérisent par un développement remarquable des termes dits « réciproques. » Deux individus qui occupent une position symétrique par rapport à un troisième se désignent l'un l'autre par un seul terme.

En passant des Hopi à Acoma, nous observons donc plusieurs transformations des systèmes de parenté. Un modèle à trois dimensions fait place à un modèle à deux dimensions. Un système de référence à trois ordonnées, représentables sous forme de continuums temporels, s'altère à Zuni et devient, à Acoma, un continuum spatio-temporel. En effet, un observateur, membre du système, ne peut penser sa relation avec un autre membre, sinon par l'intermédiaire

d'un troisième qui doit donc être donné simultanément.

Or, ces transformations correspondent à celles que l'étude des mythes permet de dégager quand on compare les versions des mêmes mythes chez les Hopi, à Zuni et à Acoma. Prenons pour exemple le mythe d'émergence. Les Hopi le conçoivent sur un modèle généalogique : les divinités forment une famille, étant respectivement mari, femme, père, grand-père, fille, etc., les unes par rapport aux autres, un peu à la façon du panthéon des anciens Grecs. Cette structure généalogique est loin d'être aussi nette à Zuni, où le mythe correspondant s'organise plutôt de manière historique et cyclique. Autrement dit, l'histoire est subdivisée en périodes dont chacune reproduit approximativement la précédente et dont les protagonistes entretiennent des rapports d'homologie. A Acoma enfin, la plupart des protagonistes, conçus chez les Hopi et à Zuni comme des individus, se trouvent dédoublés sous forme de paires dont les termes s'opposent par des attributs antithétiques. Ainsi la scène de l'émergence, placée au tout premier plan dans les versions hopi et zuni, tend à s'effacer à Acoma derrière une autre scène : création du monde par l'action conjuguée de deux pouvoirs, celui d'en haut et celui d'en bas. Au lieu d'une progression continue, ou périodique, le mythe se présente comme un ensemble de structures bi-polaires, analogues à celles qui composent le système de parenté.

Qu'en pouvons-nous conclure? S'il est possible de constater une corrélation entre des systèmes relevant de domaines aussi éloignés, au moins en apparence, que la parenté et la mythologie, l'hypothèse qu'une corrélation du même type existe aussi avec le système linguistique n'a rien d'absurde ou de fantaisiste. Quel genre de corrélation? c'est au linguiste de le dire ; pour l'anthropologue il serait toutefois surprenant qu'aucune corrélation ne puisse être décelée, sous une forme ou sous une autre. Une fin de non-recevoir impliquerait que des corrélations manifestes entre des domaines très éloignés — parenté et mythologie — s'évanouissent quand on compare d'autres domaines, comme ceux de la mythologie et de la langue, qui sont certainement plus voisins.

Cette manière de poser la question nous rapproche du linguiste. En effet, celui-ci étudie ce qu'il appelle les aspects,

entre autres celui du temps. Il se préoccupe donc des modalités diverses que la notion de temps peut prendre dans une langue donnée. Ne peut-on comparer ces modalités, telles qu'elles se manifestent sur le plan linguistique et sur celui de la parenté? Sans préjuger l'issue du débat, il me semble au moins qu'on est en droit de l'ouvrir et que la question posée comporte une réponse, que celle-ci soit oui ou non.

Je passe maintenant à un exemple plus complexe, mais qui me permettra de mieux montrer comment l'anthropologue doit conduire son analyse, s'il souhaite aller au-devant du linguiste et le rencontrer sur un terrain commun. Je me propose de considérer deux types de structures sociales observables dans des régions éloignées : l'une va approximativement de l'Inde à l'Irlande, l'autre de l'Assam à la Mandchourie. Qu'on ne me fasse pas dire que chaque région illustre ce seul type de structure sociale, à l'exclusion de tous les autres. Je postule seulement que les exemples les mieux définis et les plus nombreux de chaque système se rencontrent dans les deux régions précitées, dont nous laisserons les contours assez vagues, mais qui correspondent grossièrement à l'aire des langues indo-européennes et à celle des langues sino-tibétaines, respectivement.

Je caractériserai les structures en question au moyen de trois critères : les règles du mariage ; l'organisation sociale ; le système de parenté :

	Aire indo-européenne.	*Aire sino-tibétaine.*
RÈGLES DU MARIAGE	systèmes circulaires, résultant directement de règles explicites, ou indirectement, du fait que le choix du conjoint est déterminé par des lois de probabilité.	systèmes circulaires, donnés en coexistence avec des systèmes d'échange symétrique.
ORGANISATION SOCIALE	unités sociales nombreuses, organisées en structures complexes (du type : famille étendue).	unités sociales peu nombreuses, organisées en structures simples (du type : clan ou lignée).
SYSTÈME DE PARENTÉ	*a*) subjectif ; *b*) termes peu nombreux.	*a*) objectif ; *b*) termes très nombreux.

Considérons d'abord les règles du mariage. La plupart des systèmes qu'on rencontre dans l'aire indo-européenne peuvent être réduits, en dépit d'une diversité apparente, à un type simple que j'ai appelé ailleurs système circulaire, ou forme simple d'échange généralisé, parce qu'il permet l'intégration d'un nombre quelconque de groupes. La meilleure illustration d'un tel système est fournie par la règle du mariage préférentiel avec la fille du frère de la mère, par la simple opération de laquelle un groupe A reçoit ses femmes d'un groupe B, B de C, et C de A. Les partenaires sont donc disposés en cercle et le système fonctionne quel que soit leur nombre, puisqu'il est toujours possible d'introduire un partenaire supplémentaire dans le circuit.

Je ne postule pas qu'à un moment reculé de leur histoire, toutes les sociétés parlant une langue indo-européenne ont pratiqué le mariage avec la fille du frère de la mère. Mon hypothèse n'a rien d'une reconstruction historique ; je me borne à constater que la plupart des règles matrimoniales observables dans une aire qui est aussi celle des langues indo-européennes, appartiennent, directement ou indirectement, à un même type, dont la règle de mariage précitée offre le modèle logique le plus simple.

En ce qui concerne maintenant l'organisation sociale, la famille étendue semble être la forme la plus fréquente dans le monde indo-européen. On sait qu'une famille étendue se compose de plusieurs lignées collatérales réunies pour l'exploitation d'un domaine commun, tout en préservant une certaine liberté quant à leurs alliances matrimoniales. Cette dernière condition est importante, car si toutes les familles étendues étaient *en tant que telles* assimilées à des partenaires dans un système d'échange matrimonial (par exemple, la famille A prenant ses épouses exclusivement dans B, B dans C, etc.), les familles étendues se confondraient avec des clans.

Cette différenciation des lignées collatérales, au sein de la famille étendue, est assurée de plusieurs manières par les systèmes indo-européens. Certains, qu'on peut toujours étudier dans l'Inde, édictent une règle préférentielle de mariage applicable seulement à la lignée aînée, les autres jouissant d'une indépendance plus grande, qui peut même aboutir à un choix

libre, réserve faite des degrés prohibés. Le système des anciens Slaves, tel qu'il est possible de le restituer, offre des traits singuliers suggérant que la « lignée exemplaire » (c'est-à-dire la seule, dans la famille étendue, assujettie à une règle matrimoniale stricte) ait pu être oblique par rapport à l'axe patrilinéaire de filiation, la charge de satisfaire à la règle préférentielle passant, à chaque génération, d'une lignée à une autre. Quelles que soient les modalités, un trait commun demeure : dans les structures sociales fondées sur la famille étendue, les différentes lignées constituant chaque famille ne sont pas astreintes à une règle de mariage homogène. Autrement dit, la règle étant posée, elle comporte toujours de nombreuses exceptions. Enfin, les systèmes de parenté indo-européens utilisent fort peu de termes, et ceux-ci sont organisés dans une perspective subjective : les relations de parenté sont conçues par rapport au sujet, et les termes se font d'autant plus vagues et rares qu'ils s'appliquent à des parents éloignés. Des termes tels que père, mère, fils, fille, frère et sœur ont une précision relative. Ceux d'oncle et de tante sont déjà très élastiques. Au-delà, nous n'avons pratiquement plus de termes disponibles. Les systèmes indo-européens sont donc des systèmes égocentriques.

Examinons maintenant l'aire sino-tibétaine. On y rencontre juxtaposés deux types de règles matrimoniales. L'un correspond à celui décrit ci-dessus pour l'aide indo-européenne ; l'autre peut être défini sous sa forme la plus simple, comme un mariage par échange, cas particulier du type précédent. Au lieu d'intégrer un nombre quelconque de groupes, ce second système fonctionne avec des groupes en nombre pair : 2, 4, 6, 8, les échangistes étant toujours groupés deux à deux.

Quant à l'organisation sociale, elle se caractérise par des formes claniques, simples ou complexes. Néanmoins, la complexité n'est jamais réalisée de façon organique (comme avec les familles étendues). Elle résulte plutôt, mécaniquement, de la subdivision des clans en lignées ; autrement dit, les éléments peuvent s'accroître en quantité, mais la structure elle-même reste simple.

Les systèmes de parenté possèdent souvent beaucoup de termes. Ainsi, dans le système chinois, les termes se comptent

par centaines et on peut créer indéfiniment des termes nouveaux par combinaison des termes élémentaires. Il n'est donc pas de degré de parenté, aussi éloigné soit-il, qu'on ne puisse décrire avec la même précision que le degré le plus rapproché. En ce sens, nous avons affaire à un système complètement objectif. Comme l'a remarqué il y a longtemps Kroeber, on ne saurait concevoir de systèmes de parenté plus différents l'un de l'autre que le chinois et l'européen.

Nous sommes donc conduits aux conclusions suivantes. Dans l'aire indo-européenne, la structure sociale (règles du mariage) est simple, mais les éléments (organisation sociale) destinés à figurer dans la structure, sont nombreux et complexes. Dans l'aire sino-tibétaine, la situation se renverse. La structure est complexe puisqu'elle juxtapose, ou intègre, deux types de règles matrimoniales, mais l'organisation sociale, de type clanique ou équivalent, demeure simple. D'autre part, l'opposition entre *structure* et *éléments* se traduit au niveau de la terminologie (c'est-à-dire à un niveau déjà linguistique) par des caractères antithétiques, tant en ce qui concerne l'armature *(subjective* ou *objective)* que les termes eux-mêmes *(nombreux* ou *peu nombreux)*.

Quand nous décrivons ainsi la structure sociale, ne pouvons-nous, au moins, engager le dialogue avec le linguiste? Au cours d'une séance précédente, Roman Jakobson dégageait les caractères fondamentaux des langues indo-européennes. On y observe, disait-il, un décalage entre la forme et la substance, de multiples exceptions aux règles, une grande liberté quant au choix des moyens pour exprimer la même idée... Tous ces traits ne ressemblent-ils pas à ceux que nous avons retenus à propos de la structure sociale?

Pour définir convenablement les relations entre langage et culture, il faut, me semble-t-il, exclure d'emblée deux hypothèses. L'une selon laquelle il ne pourrait y avoir aucune relation entre les deux ordres ; et l'hypothèse inverse d'une corrélation totale à tous les niveaux. Dans le premier cas, nous serions confrontés à l'image d'un esprit humain inarticulé et morcelé, divisé en compartiments et en étages entre lesquels toute communication est impossible, situation bien étrange et sans rapport avec ce qu'on constate dans d'autres domaines de la vie psychique. Mais si la correspondance entre

la langue et la culture était absolue, les linguistes et les anthropologues s'en seraient déjà aperçus, et nous ne serions pas ici pour en discuter. Mon hypothèse de travail se réclame donc d'une position moyenne : certaines corrélations sont probablement décelables, entre certains aspects et à certains niveaux, et il s'agit pour nous de trouver quels sont ces aspects et où sont ces niveaux. Anthropologues et linguistes peuvent collaborer à cette tâche. Mais la principale bénéficiaire de nos découvertes éventuelles ne sera ni l'anthropologie, ni la linguistique, telles que nous les concevons actuellement : ces découvertes profiteront à une science à la fois très ancienne et très nouvelle, une *anthropologie* entendue au sens le plus large, c'est-à-dire une connaissance de l'homme associant diverses méthodes et diverses disciplines, et qui nous révélera un jour les secrets ressorts qui meuvent cet hôte, présent sans avoir été convié à nos débats : l'esprit humain.



CHAPITRE V

POSTFACE AUX CHAPITRES III ET IV (1)

Dans le même numéro des *Cahiers internationaux de sociologie* où paraissait un article de M. Gurvitch qui m'est en partie consacré, on en trouve un autre, de MM. Haudricourt et Granai, dont l'information est plus solide et la pensée mieux nuancée (2). L'accord entre nous eût été plus facile s'ils avaient pris connaissance, avant d'écrire leur texte, de mes deux articles sur les rapports entre langue et société, au lieu de s'en tenir seulement au premier. En fait, ces deux articles forment un tout, puisque le second répond aux objections suscitées, aux États-Unis même, par la publication de l'autre. Pour cette raison, on les a réunis dans ce volume (3).

Je concède d'ailleurs à MM. Haudricourt et Granai que ces deux articles ayant été, l'un écrit, l'autre parlé directement en anglais (le second est la transcription d'un enregistrement magnétique), l'expression en est parfois flottante. Plus que mes adversaires, peut-être, je suis responsable de certaines méprises qu'ils commettent sur ma pensée. Mais dans l'ensemble, le principal reproche que je leur adresse est d'adopter une position extraordinairement timorée.

Inquiets, semble-t-il, du développement rapide de la linguistique structurale, ils essayent d'introduire une distinction

(1) Inédit (1956).

(2) A. G. Haudricourt et G. Granai, Linguistique et sociologie, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 19, cahier double, nouvelle série, deuxième année, 1955, pp. 114-129. Sur l'article de M. Gurvitch, voir plus loin chap. XVI.

(3) Chap. III et IV.

entre *science du langage* et *linguistique*. La première, disent-ils, « est plus générale que la linguistique, mais elle ne la comprend pas pour autant ; elle se développe à un niveau différent ; elles n'emploient pas les mêmes concepts et partant les mêmes méthodes que la science des langues. » Cela est vrai jusqu'à un certain point ; mais la distinction fonderait plutôt le droit de l'ethnologue (dont on ne se rend pas très bien compte s'il est ici contesté) de s'adresser directement à la science du langage, lorsqu'il étudie (ainsi que nos auteurs le disent excellemment), « l'ensemble indéfini des systèmes de communications réels ou possibles, » ces « systèmes symboliques autres que le système de la langue » qui comprennent « les domaines des mythes, des rituels, de la parenté, qui peuvent être d'ailleurs considérés comme autant de langages particuliers (1). » Et puisque les auteurs poursuivent : « A ce titre, et à des degrés divers, ils sont passibles d'une analyse structurale analogue à celle qui s'applique au système de la langue. On connaît, dans cet esprit, les remarquables études de M. Lévi-Strauss sur les « systèmes de parenté, » qui ont incontestablement approfondi et clarifié des problèmes d'une complexité très grande (2), » je pourrais prendre seulement acte de cette approbation, car jamais je n'ai cherché à faire autre chose, ni à étendre la méthode à d'autres domaines que ceux-là.

Pourtant, nos auteurs essayent de reprendre d'une main ce qu'ils concèdent de l'autre, en ouvrant un procès d'intentions. Selon eux, « interpréter la société dans son ensemble en fonction d'une théorie générale de la communication, » reviendrait à « réduire implicitement (et quelquefois de façon avouée) la société ou la culture à la langue » (p. 114), grief formulé ici de façon anonyme, mais qui m'est plus loin explicitement fait : « M. Claude Lévi-Strauss pose nettement le problème de l'identité de la langue et de la société et semble le résoudre affirmativement » (p. 126). Mais l'adjectif *inmost*, que j'emploie, veut dire « le plus profond, » ce qui n'exclut pas qu'il y ait d'autres aspects, dont la valeur explicative est moins grande ; MM. Haudricourt et Granai commettent ici la même

(1) *Loc. cit.*, p. 127.
(2) P. 127.

erreur que M. Gurvitch : ils s'imaginent que la méthode structurale, appliquée à l'ethnologie, a pour ambition d'atteindre une connaissance totale des sociétés, ce qui serait absurde. Nous voulons seulement extraire d'une richesse et d'une diversité empiriques qui déborderont toujours nos efforts d'observation et de description, des constantes qui sont récurrentes en d'autres lieux et en d'autres temps. En procédant de la sorte, nous travaillons comme le linguiste, et la distinction qu'on tente de maintenir, entre l'étude d'une langue particulière et l'étude du langage, apparaît bien fragile. « Le nombre sans cesse croissant de lois que nous découvrons met au premier plan le problème des règles universelles qui fondent le système phonologique des langues... du monde... car la prétendue multiplicité de leurs éléments différentiels est largement illusoire. » En effet, « les mêmes lois d'implication sont sous-jacentes à toutes les langues du monde, aussi bien du point de vue statique que du point de vue dynamique (1). » Non seulement, donc, l'étude d'une langue conduit inévitablement à la linguistique générale, mais, par-delà celle-ci, elle nous entraîne d'un même mouvement jusqu'à la considération de toutes les formes de communication : « Comme les gammes musicales, les structures phonologiques *(phonemic patterning)* constituent une intervention de la culture dans la nature, un artifice qui impose des règles logiques au continuum sonore (2). »

Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette « révolution copernicienne » (comme disent MM. Haudricourt et Granai) qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication. Dès aujourd'hui, cette tentative est possible à trois niveaux : car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages.

(1) R. Jakobson et M. Halle, *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956, pp. 27, 28, 17 et *passim*.

(2) *Loc. cit.*, p. 17, et plus loin : « L'étude des constantes de la structure phonologique d'une langue doit être complétée par une recherche des constantes universelles de la structure phonologique du langage » (*loc. cit.*, p. 28).

Ces trois formes de communication sont, en même temps, des formes d'échange, entre lesquelles des relations existent manifestement (car les relations matrimoniales s'accompagnent de prestations économiques, et le langage intervient à tous les niveaux). Il est donc légitime de rechercher s'il existe entre elles des homologies, et quelles sont les caractéristiques formelles de chaque type pris isolément, et des transformations qui permettent de passer de l'un à l'autre.

Cette formulation du problème, qui a toujours été la mienne (1), montre le peu de fondement de la critique que me fait M. Gurvitch. Selon lui, je penserais que « la communication, considérée comme source de vie en commun, est tout d'abord « le parler » (*loc. cit.*, p. 16). » Chercher dans le langage un modèle logique qui peut nous aider — parce que plus parfait et mieux connu — à comprendre la structure d'autres formes de communication, n'équivaut nullement à traiter celui-ci comme l'origine de celles-là.

Mais il y a, dans la société, bien autre chose que les échanges matrimoniaux, économiques et linguistiques. On y trouve aussi ces langages, dont MM. Haudricourt et Granai reconnaissent l'existence et l'analogie qu'ils offrent avec la langue elle-même : art, mythe, rite, religion, et auxquels je me suis, anciennement ou plus récemment, attaqué (2). Il y a enfin une quantité d'éléments non actuellement structurables, soit par nature, soit en raison de l'insuffisance de nos connaissances. Ce sont ceux-là qu'on invoque au bénéfice de je ne sais quel mysticisme, car je crois MM. Haudricourt et Granai prisonniers, en dépit des apparences, d'une certaine métaphysique de l'histoire. Il me semble plus fécond de retenir, comme objet immédiat de nos études, ces niveaux stratégiques dont j'ai parlé, non parce qu'ils sont les seuls ou que le reste se confond avec eux, mais parce que seuls, dans l'état actuel de la science, ils permettent d'introduire dans nos disciplines des modes de raisonnement rigoureux.

Je repousse donc le dilemme qu'énoncent nos auteurs : ou bien la société n'existe pas comme ensemble, et elle est faite de la juxtaposition de systèmes irréductibles ; ou bien tous

(1) Cf. chap. XV de ce volume, pp. 326-327.
(2) Art, chap. XIII ; mythe, chap. X et XI ; rite, chap. XII, de ce volume.

les systèmes envisagés sont équivalents et expriment, chacun en leur langage, la totalité du social (*loc. cit.*, p. 128). J'y avais répondu par avance dans l'article de 1953, que mes critiques n'ont pas lu : « Pour définir convenablement les relations entre langage et culture, il faut, me semble-t-il, exclure d'emblée deux hypothèses. L'une selon laquelle il ne pourrait y avoir aucune relation entre les deux ordres ; et l'hypothèse inverse d'une corrélation totale à tous les niveaux... Mon hypothèse de travail se réclame donc d'une position moyenne : certaines corrélations sont probablement décelables, entre certains aspects et à certains niveaux, et il s'agit pour nous de trouver quels sont ces aspects et où sont ces niveaux (1). »

Si l'on voulait établir une série de correspondances terme à terme, entre le langage et la culture considérée comme l'ensemble des données relatives à une société déterminée, on commettrait une erreur logique qui fournirait un argument plus simple et plus fort que ceux avancés par MM. Haudricourt et Granai : en effet, le tout ne saurait être équivalent à la partie. Cette faute de raisonnement est-elle parfois le fait de la métalinguistique américaine, avec qui MM. Haudricourt et Granai essayent tendancieusement de me confondre? C'est possible. Mais, si je ne me trompe, le mot et la chose sont devenus à la mode, aux États-Unis, postérieurement à ma communication au Congrès international des américanistes, tenu à New York en 1949 (2), et celle-ci cherchait ailleurs son inspiration (3). Les reproches que j'ai, dès 1952, adressés à la prétendue métalinguistique sont plus techniques, et ils se situent sur un autre plan. L'erreur de Whorf et de ses disciples vient de ce qu'ils comparent des données linguistiques très élaborées, et qui sont le produit d'une analyse préalable, avec des observations ethnographiques qui se situent à un niveau empirique, ou sur le plan d'une analyse idéologique qui implique un découpage arbitraire de la réalité sociale. Ils comparent ainsi des objets qui ne sont pas de même nature, et risquent d'aboutir à des truismes, ou à des hypothèses fragiles.

(1) Chap. IV de ce volume, p. 90-91.
(2) Chap. III de ce volume.
(3) Par exemple, dans certains articles de E. Sapir. Cf. E. Sapir, *Selected Writings*, etc. 1949.

Mais MM. Haudricourt et Granai se rendent coupables de la même faute quand ils écrivent : « L'objet de la linguistique est constitué par des langues (au sens habituel de ce mot : langue française, langue anglaise...). En sociologie, des objets comparables seraient ce que l'on nomme les sociétés ou structures globales (nation, peuple, tribu, etc.). Il est, en effet, nécessaire que l'objet dont on veut étudier la nature soit au maximum indépendant des autres objets (1). » Dans ce cas, en effet, nous sommes perdus, et la critique n'a nulle peine à triompher. Dans les deux études qui forment les chapitres III et IV de ce volume, je propose tout autre chose. L'objet de l'analyse structurale comparée n'est pas la langue française ou la langue anglaise, mais un certain nombre de structures que le linguiste peut atteindre à partir de ces objets empiriques et qui sont, par exemple, la structure phonologique du français, ou sa structure grammaticale, ou sa structure lexicale, ou même encore celle du discours, lequel n'est pas absolument indéterminé. A ces structures, je ne compare pas la société française, ni même la structure de la société française, comme le concevrait encore M. Gurvitch (qui s'imagine qu'une société en tant que telle possède une structure), mais un certain nombre de structures, que je vais chercher là où il est possible de les trouver, et pas ailleurs : dans le système de parenté, l'idéologie politique, la mythologie, le rituel, l'art, le « code » de la politesse, et — pourquoi pas? — la cuisine. C'est entre ces structures, qui sont toutes des expressions partielles — mais privilégiées pour l'étude scientifique — de cette totalité qu'on appelle la société française, anglaise ou autre, que je recherche s'il existe des propriétés communes. Car, même ici, il ne s'agit pas de substituer un contenu original à un autre, de réduire celui-ci à celui-là, mais de savoir si les propriétés formelles offrent entre elles des homologies et quelles homologies, des contradictions et quelles contradictions, ou des rapports dialectiques exprimables sous forme de transformations. Enfin, je n'affirme pas que de telles comparaisons seront toujours fécondes, mais seulement qu'elles le seront parfois, et que ces rencontres auront une grande importance pour com-

(1) *Loc. cit.*, p. 126.

prendre la position de telle société par rapport à d'autres du même type, et pour comprendre les lois qui régissent son évolution dans le temps.

Donnons ici un exemple, différent de ceux qu'on a pu trouver dans les articles en question. Comme la langue, il me semble que la cuisine d'une société est analysable en éléments constitutifs qu'on pourrait appeler dans ce cas des « gustèmes, » lesquels sont organisés selon certaines structures d'opposition et de corrélation. On pourrait alors distinguer la cuisine anglaise de la française au moyen de trois oppositions : *endogène / exogène* (c'est-à-dire, matières premières nationales ou exotiques) ; *central / périphérique* (base du repas et environnement) ; *marqué / non-marqué* (c'est-à-dire, savoureux ou insipide). On aurait alors un tableau où les signes + et — correspondent au caractère pertinent ou non-pertinent de chaque opposition dans le système considéré :

	Cuisine anglaise.	*Cuisine française.*
endogène / exogène	+	—
central / périphérique	+	—
marqué / non-marqué	—	+

autrement dit : la cuisine anglaise compose les plats principaux du repas de produits nationaux préparés de façon insipide, et les environne de préparations à base exotique où toutes les valeurs différentielles sont fortement marquées (thé, cake aux fruits, marmelade d'orange, porto). Inversement, dans la cuisine française, l'opposition *endogène / exogène* devient très faible ou disparaît, et des gustèmes également marqués se trouvent combinés entre eux, aussi bien en position centrale que périphérique.

Cette définition s'applique-t-elle aussi bien à la cuisine chinoise? Oui, si l'on se limite aux oppositions précédentes, mais non si l'on en fait intervenir d'autres comme l'*aigre / doux*, mutuellement exclusifs dans la cuisine française à la différence de la chinoise (et de l'allemande), et si l'on prête attention au fait que la cuisine française est diachronique (les mêmes oppositions ne sont pas mises en jeu aux divers moments du repas ; ainsi les hors-d'œuvres français construits

sur une opposition : *préparation maxima / préparation minima*, du type : charcuterie / crudités, qu'on ne retrouve pas en synchronie dans les plats suivants) tandis que la cuisine chinoise est conçue en synchronie, c'est-à-dire que les mêmes oppositions sont aptes à construire toutes les parties du repas (lequel peut être, pour cette raison, servi en une fois). On devrait faire appel à d'autres oppositions, pour atteindre une structure exhaustive ; ainsi celle entre rôti et bouilli, qui joue un si grand rôle dans la cuisine paysanne de l'intérieur du Brésil (le *rôti* étant la manière sensuelle, le *bouilli*, la manière nutritive — mutuellement exclusives — de préparer les viandes). Il y a, enfin, certaines incompatibilités qui sont conscientes dans le groupe social et possèdent une valeur normative : *aliment échauffant / aliment rafraîchissant; boisson lactée / boisson alcoolique; fruit frais / fruit fermenté*, etc.

Après avoir défini ces structures différentielles, il n'y a rien d'absurde à se demander si elles appartiennent en propre au domaine considéré, ou si elles se retrouvent (d'ailleurs souvent transformées) dans d'autres domaines de la même société, ou de sociétés différentes. Et, si nous les découvrions communes à plusieurs domaines, nous serions en droit de conclure que nous avons atteint une valeur significative des attitudes inconscientes de la société, ou des sociétés en question.

J'ai choisi à dessein cet exemple un peu mince, parce qu'il est emprunté à des sociétés contemporaines. Or, MM. Haudricourt et Granai, qui semblent, par moments, prêts à concéder la valeur de ma méthode quand il s'agit des sociétés dites primitives, s'efforcent de distinguer radicalement celles-ci des sociétés plus complexes. Là, disent-ils, l'appréhension de la société globale est impossible. Or, j'ai montré qu'il ne s'agit jamais d'appréhender la société globale (entreprise, en tout état de cause, irréalisable *stricto sensu*) mais d'y discerner des niveaux qui soient comparables, et deviennent ainsi significatifs. Que ces niveaux soient plus nombreux, et, chacun pour soi, d'une étude plus difficile, dans nos énormes sociétés modernes que dans de petites tribus sauvages, j'en conviens. Toutefois, la différence est de degré, non de nature. Il est aussi vrai que, dans le monde moderne occidental, les frontières linguistiques coïncident rarement avec les frontières culturelles, mais la difficulté n'est pas insurmontable. Au lieu

de comparer certains aspects de la langue et certains aspects de la culture, on comparera les aspects différentiels de la langue et de la culture, dans deux sociétés ou sous-sociétés qui possèdent en commun l'une, mais pas l'autre. Ainsi, on se demandera s'il existe une corrélation entre la manière suisse ou belge de parler français et d'autres particularités qui semblent propres à ces sociétés, quand on les compare aux particularités correspondantes de la nôtre. Je ne suis pas davantage d'accord avec l'affirmation que les faits sociaux ont une dimension spatiale, tandis que la langue serait indifférente au nombre d'individus qui la parlent. Il me semble, au contraire, possible de poser *a priori* que les « grandes langues » et les « petites langues » doivent manifester, dans leur structure et leur rythme d'évolution, non seulement l'étendue de la circonscription qu'elles régissent, mais aussi la présence, à leurs frontières, de circonscriptions linguistiques d'un autre ordre de grandeur que la leur.

Les malentendus dont fourmille l'article de MM. Haudricourt et Granai se ramènent à deux erreurs qui consistent, l'une à opposer abusivement le point de vue diachronique et le point de vue synchronique, l'autre à creuser un fossé entre la langue, qui serait arbitraire à tous les niveaux, et les autres faits sociaux qui ne sauraient avoir le même caractère. Pour avancer ces affirmations, il est frappant que nos auteurs choisissent d'ignorer l'article de Roman Jakobson *Principes de phonologie historique* (1), et l'article, non moins mémorable, d'Émile Benveniste où celui-ci s'interroge sur le principe saussurien de la nature arbitraire du signe linguistique (2).

Sur le premier point, nos auteurs affirment que l'analyse structurale emprisonne le linguiste ou l'ethnologue dans la synchronie. Elle conduirait ainsi inévitablement à « construire pour chaque état envisagé un système irréductible aux autres, » et donc « à nier l'histoire et l'évolution de la langue. » La perspective purement synchronique amènerait à cette

(1) R. JAKOBSON, *loc. cit.*, *in :* N. TROUBETZKOY, *Principes de phonologie*, trad. française, Paris, 1949, pp. 315-336.

(2) E. BENVENISTE, Nature du signe linguistique, *Acta linguistica*, I, 1, 1939.

conception insoutenable que deux interprétations phonologiques d'une même réalité phonétique devraient être tenues pour également valables.

On peut faire ce reproche à certains néo-positivistes américains, non aux structuralistes européens. Mais, MM. Haudricourt et Granai commettent ici une grave confusion : c'est une attitude saine, à certaines étapes de l'investigation scientifique, de considérer que, dans l'état présent des connaissances, deux interprétations sont également propres à rendre compte des mêmes faits. Telle a été jusqu'au XXe siècle — et telle reste peut-être — la situation de la physique. L'erreur consiste, non pas à reconnaître cet état de choses quand il existe, mais à s'en contenter, et à ne pas chercher à le dépasser. Or l'analyse structurale offre déjà le moyen d'y échapper par le principe de la solution unique, dont Jakobson — entre autres — a fait constamment usage après l'avoir emprunté aux physiciens : *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* Ce principe nous engage dans une direction opposée à celle du pragmatisme, du formalisme et du néo-positivisme, puisque l'affirmation que l'explication la plus économique est aussi celle qui — de toutes celles envisagées — se rapproche le plus de la vérité, repose, en dernière analyse, sur l'identité postulée des lois du monde et de celles de la pensée.

Mais surtout, depuis l'article de Jakobson, nous savons que l'opposition entre diachronie et synchronie est largement illusoire, bonne seulement aux étapes préliminaires de la recherche. Il suffira de le citer : « Ce serait une faute grave de considérer la statique et la synchronie comme des synonymes. La coupe statique est une fiction : ce n'est qu'un procédé scientifique de secours, ce n'est pas un mode particulier de l'être. Nous pouvons considérer la perception d'un film, non seulement diachroniquement, mais aussi synchroniquement : toutefois l'aspect synchronique d'un film n'est pas identique à une image isolée extraite du film. La perception du mouvement est présente aussi dans l'aspect synchronique. Il en va de même pour la langue. » Et ceci, qui répond directement aux considérations — d'ailleurs fort intéressantes en elles-mêmes — présentées par nos auteurs sur l'évolution du français parlé : « Les tentatives pour identifier la *synchronie*, la *statique* et le domaine d'application de la *téléologie* d'une part,

et d'autre part la *diachronie*, la *dynamique* et la sphère de la *causalité mécanique*, rétrécissent illégitimement le cadre de la synchronie, font de la linguistique historique une agglomération de faits dépareillés et créent l'illusion, superficielle et nuisible, d'un abîme entre les problèmes de la synchronie et de la diachronie (1). »

La seconde erreur de MM. Haudricourt et Granai consiste à opposer de façon rigide la langue — qui nous met « en présence d'un double arbitraire, » celui du mot par rapport au signifiant, et celui de la signification du concept par rapport à l'objet physique qu'il dénote — et la société qui entretient, elle, « un rapport direct... avec la nature... dans un grand nombre de cas (2), » ce qui limiterait sa vocation symbolique.

Je pourrais me satisfaire de la réserve : « Un grand nombre de cas, » et répondre que je m'occupe précisément des autres. Mais, comme l'affirmation implicite de nos auteurs me semble l'une des plus dangereuses qu'il soit possible de formuler, je m'y arrêterai un instant.

Dès 1939, Benveniste se demandait si le linguiste ne sera pas un jour en mesure d'aborder avec fruit le problème métaphysique de l'accord entre l'esprit et le monde. S'il ferait mieux pour l'instant de le délaisser, il devrait tout de même se rendre compte que « poser la relation comme arbitraire est, pour le linguiste, une manière de se défendre contre cette question (3)... » M. Haudricourt (puisque c'est le linguiste de l'équipe) continue à se tenir sur la défensive ; pourtant, en sa qualité d'ethnographe et de technologue, il sait bien que la technique n'est pas aussi naturelle, ni le langage aussi arbitraire qu'il le dit.

Même les arguments linguistiques invoqués à l'appui de cette opposition ne satisfont pas. Le mot *pomme de terre* résulte-t-il vraiment d'une convention arbitraire qui « désigne un objet qui n'est pas une pomme et qui n'est pas en terre, » et le caractère arbitraire du concept est-il mis en évidence, quand on constate que l'anglais appelle la pomme de terre

(1) R. Jakobson, *loc. cit.*, pp. 333-334 et 335-336.
(2) Haudricourt et Granai, *loc. cit.*, pp. 126-127.
(3) E. Benveniste, *loc. cit.*, p. 26.

potato? En réalité, le choix français d'un terme largement inspiré par des considérations didactiques traduit les conditions techniques et économiques très particulières, qui ont marqué l'acceptation définitive de ce produit alimentaire dans notre pays. Il reflète aussi les formes verbales en usage dans les pays d'où la plante a été surtout importée. Enfin, la solution *pomme de terre* était, sinon rendue nécessaire, du moins ouverte au français parce que le mot *pomme*, signifiant à l'origine tout fruit arrondi à pépins ou à noyau, avait déjà un grand rendement fonctionnel attesté par des formations antérieures telles que : pomme de pin, pomme de chêne, pomme de coing, pomme de grenade, pomme d'orange, etc. Un choix où s'expriment des phénomènes historiques, géographiques, sociologiques en même temps que des tendances proprement linguistiques, peut-il être vraiment considéré comme arbitraire? Disons plutôt que le français *pomme de terre* n'était pas imposé à la langue, mais existait comme une des solutions possibles (donnant, d'ailleurs, en opposition : *pomme de l'air*, si fréquent dans la langue des cuisiniers et qui remplace le terme, courant en ancien français, *pomme vulgaire* pour le fruit de l'arbre, puisque c'est l'autre qui se trouve doté d'un plus fort coefficient de vulgarité). La solution résulte d'un choix entre des possibles préexistants.

Arbitraire sur le plan du concept, la langue le serait aussi sur celui du mot : « Il n'y a... aucun rapport intelligible entre la prononciation d'un mot et le concept qu'il représente. Par exemple, quel rapport peut-il exister entre le fait de fermer les lèvres au début et à la fin du mot : *pomme* et le fruit arrondi que nous connaissons (1)? »

Le principe saussurien, invoqué ici par nos auteurs, est incontestable si l'on se place au seul niveau de la description linguistique ; il a joué dans la science des langues un rôle considérable, en permettant à la phonétique de s'émanciper des interprétations métaphysiques naturalistes. Néanmoins, il représente seulement un moment de la pensée linguistique, et, dès qu'on essaye d'apercevoir les choses d'un point de vue un peu général, sa portée se limite et sa précision s'estompe.

(1) HAUDRICOURT et GRANAI, *loc. cit.*, p. 127.

Pour simplifier ma pensée, je dirai que le signe linguistique est arbitraire *a priori*, mais qu'il cesse de l'être *a posteriori*. Rien n'existe *a priori*, dans la nature de certaines préparations à base de lait fermenté, qui impose la forme sonore : *fromage*, ou plutôt *from-*, puisque la désinence est commune à d'autres mots. Il suffit de comparer le français *froment*, dont le contenu sémantique est tout différent, et l'anglais *cheese*, qui signifie la même chose que fromage, avec un matériel phonétique autre. Jusque-là, le signe linguistique apparaît arbitraire.

Par contre, il n'est nullement certain que ces options phonétiques, arbitraires par rapport au *designatum*, ne retentissent pas imperceptiblement, après coup, non pas peut-être sur le sens général des mots, mais sur leur position dans un milieu sémantique. Cette détermination *a posteriori* se produit à deux niveaux : le niveau phonétique, et celui du vocabulaire.

Sur le plan phonétique, les phénomènes de synesthésie ont été souvent décrits et étudiés. Pratiquement tous les enfants, et nombre d'adultes, bien que la plupart ne l'avouent pas, associent spontanément les sons : phonèmes ou timbres des instruments de musique, à des couleurs et à des formes. Ces associations existent aussi sur le plan du vocabulaire, pour certains domaines fortement structurés comme les termes du calendrier. Bien que les couleurs associées ne soient pas toujours les mêmes pour chaque phonème, il semble que les sujets construisent, au moyen de termes variables, un système de relations qui correspond, de façon analogique et sur un autre plan, aux propriétés phonologiques structurales de la langue considérée. Ainsi, un sujet dont le hongrois est la langue maternelle voit les voyelles de la façon suivante : i, í, blanc ; e, jaune ; é, un peu plus foncé ; a, beige ; á, beige sombre ; o, bleu foncé ; ó, noir ; u, ú, rouge comme du sang frais. Et Jakobson remarque, à propos de cette observation : « Le chromatisme croissant des couleurs est parallèle au passage des plus hautes voyelles aux plus basses et le contraste entre couleurs claires et sombres est parallèle à l'opposition entre voyelles antérieures et postérieures, sauf en ce qui concerne les voyelles u, où la perception semble anormale. Le caractère ambivalent des voyelles antérieures arrondies est clairement

indiqué : ö, ŏ̈, base bleu très foncé avec des taches claires, diffuses, éparpillées ; ü, ŭ̈, base rouge intense tacheté de rose (1). »

Il ne s'agit donc pas de particularités explicables par l'histoire personnelle et les goûts de chacun. Non seulement, comme le disent les auteurs que nous venons de citer, l'étude de ces phénomènes « peut révéler des aspects fort importants de la linguistique, au point de vue psychologique et théorique (2), » mais elle nous amène directement à la considération des « bases naturelles » du système phonétique, c'est-à-dire la structure du cerveau. Reprenant la question dans un numéro ultérieur de la même revue, M. David I. Mason conclut son analyse : « Il existe probablement, dans le cerveau humain, une carte des couleurs en partie au moins similaire, au point de vue topologique, à la carte des fréquences sonores qui doit s'y trouver aussi. S'il existe, comme le suggère Martin Joos, une carte cérébrale des formes de la cavité buccale... celle-ci semble devoir être *inverse* en quelque sorte, aussi bien de la carte des fréquences que de la carte des couleurs (3)... »

Si nous admettons donc, conformément au principe saussurien, que rien ne prédestine *a priori* certains groupes de sons à désigner certains objets, il n'en semble pas moins probable qu'une fois adoptés, ces groupes de sons affectent de nuances particulières le contenu sémantique qui leur est devenu lié. On a remarqué que les voyelles à haute fréquence (de *i* à ε) sont choisies de préférence par les poètes anglais pour suggérer des teintes pâles ou peu lumineuses, alors que les voyelles à basse fréquence (de *u* à *a*) se rapportent aux couleurs riches ou sombres (4). Mallarmé se plaignait que les mots français : *jour* et *nuit* eussent une valeur phonétique inverse de leur sens respectif. A partir du moment où le français et l'anglais attribuent des valeurs phonétiques hétérogènes au nom du même aliment, la posi-

(1) Gladys A. Reichard, Roman Jakobson and Elizabeth Werth, Language and Synesthesia, *Word*, vol. 5, nº 2, 1949, p. 226.

(2) *Loc. cit.*, p. 224.

(3) D. I. Mason, Synesthesia and Sound Spectra, *Word*, vol. 8, nº 1, 1952, p. 41, citant Martin Joos, Acoustic Phonetics (suppl. to *Language* : Language Monograph, nº 23, (april-june 1948), II, 46.

(4) *Loc. cit.*, citant M. M. McDermott, *Vocal Sounds in Poetry*, 1940.

tion sémantique du terme n'est plus absolument la même. Pour moi qui ai parlé exclusivement anglais pendant certaines périodes de ma vie, sans être pour autant bilingue, *fromage* et *cheese* veulent bien dire la même chose, mais avec des nuances différentes ; *fromage* évoque une certaine lourdeur, une matière onctueuse et peu friable, une saveur épaisse. C'est un mot particulièrement apte à désigner ce que les crémiers appellent « pâtes grasses ; » tandis que *cheese*, plus léger, frais, un peu aigre et s'escamotant sous la dent (cf. forme de l'orifice buccal), me fait immédiatement penser au fromage blanc. Le « fromage archétypal » n'est donc pas le même pour moi, selon que je pense en français ou en anglais.

Quand nous envisageons le vocabulaire *a posteriori*, c'est-à-dire déjà constitué, les mots perdent beaucoup de leur arbitraire, car le sens que nous leur donnons n'est plus seulement fonction d'une convention. Il dépend de la manière dont chaque langue découpe l'univers de signification dont relève le mot, il est fonction de la présence ou de l'absence d'autres mots pour exprimer des sens voisins. Ainsi *time* et *temps* ne peuvent avoir le même sens en français et en anglais, du seul fait que l'anglais dispose aussi de *weather*, qui nous manque. Inversement, *chair* et *armchair* se trouvent, rétrospectivement, dans un environnement sémantique plus restreint que *chaise* et *fauteuil*. Les mots sont aussi contaminés par leurs homophones, en dépit des différences de sens. Si l'on invitait un grand nombre de personnes à fournir les associations libres suscitées par la série : *quintette*, *sextuor*, *septuor*, je serais fort étonné que celles-ci eussent seulement trait au nombre des instruments, et que le sens de quintette ne fût pas, jusqu'à un certain point, influencé par quinte (de toux) ; celui de sextuor par sexe (1), tandis que septuor impose un sentiment de durée, à cause de la modulation hésitante de la première syllabe que la seconde résout avec retard, comme par un majestueux accord. Dans son œuvre littéraire, Michel Leiris a amorcé l'étude de cette structuration inconsciente du vocabulaire, dont la théorie scientifique reste

(1) Cela est si vrai pour moi que j'ai du mal à ne pas employer en français le terme *sextette* (qui serait un anglicisme), sans doute en raison de la désinence féminine.

à faire. On aurait tort d'y voir un jeu poétique, et non la perception, comme au télescope, de phénomènes très éloignés de la conscience claire et de la pensée rationnelle, mais dont le rôle est capital pour une meilleure intelligence de la nature des faits linguistiques (1).

Ainsi le caractère arbitraire du signe linguistique n'est-il que provisoire. Le signe une fois créé, sa vocation se précise, d'une part en fonction de la structure naturelle du cerveau, de l'autre par rapport à l'ensemble des autres signes, c'est-à-dire de l'univers de la langue, qui tend naturellement au système.

C'est aussi de façon arbitraire que les règlements de circulation ont assigné leurs valeurs sémantiques respectives au feu rouge et au feu vert. On aurait pu faire le choix contraire. Et cependant, les résonances affectives et les harmoniques symboliques du rouge et du vert ne s'en trouveraient pas simplement inversées. Dans le système actuel, le rouge évoque le danger, la violence, le sang ; et le vert, l'espoir, le calme et le déroulement placide d'un processus naturel comme celui de la végétation. Mais, qu'en serait-il, si le rouge était le signe de la voie libre, et le vert, celui du passage interdit? Sans doute le rouge serait-il perçu comme témoignage de chaleur humaine et de communicabilité, le vert comme symbole glaçant et venimeux. Le rouge ne prendrait donc pas purement et simplement la place du vert et réciproquement. Le choix du signe peut être arbitraire, celui-ci conserve tout de même une valeur propre, un contenu indépendant qui se combine avec la fonction signifiante pour la moduler. Si l'opposition *rouge / vert* est inversée, son contenu sémantique est perceptiblement décalé, parce que le rouge demeure le rouge, et le vert le vert, non seulement en tant que stimuli sensoriels dotés chacun d'une valeur propre, mais parce qu'ils sont aussi les supports d'une symbolique traditionnelle qui, du moment qu'elle existe historiquement, ne peut plus être manipulée de façon absolument libre.

Quand on passe du langage aux autres faits sociaux, on

(1) Michel Leiris, *La Règle du jeu* : t. I, *Biffures*, Paris, 1948 ; t. II, *Fourbis*, Paris, 1955.

s'étonne que M. Haudricourt se laisse séduire par une conception empiriste et naturaliste des rapports entre le milieu géographique et la société, alors qu'il a lui-même tant fait pour prouver le caractère artificiel de la relation qui les unit. Je viens de montrer que le langage n'est pas tellement arbitraire ; mais le rapport entre nature et société l'est bien davantage que l'article en question voudrait nous le faire croire. Ai-je besoin de rappeler que toute la pensée mythique, le rituel entier, consistent en une réorganisation de l'expérience sensible au sein d'un système sémantique? Que les raisons pour lesquelles diverses sociétés choisissent d'utiliser ou de rejeter certains produits naturels et, quand elles les emploient, les modalités de l'usage qu'elles en font, dépendent non seulement de leurs propriétés intrinsèques, mais aussi de la valeur symbolique qui leur est assignée? Sans rassembler ici des exemples qui traînent dans tous les manuels, je m'en tiendrai à une seule autorité, non suspecte d'idéalisme, celle de Marx. Dans la *Critique de l'Économie politique*, il s'interroge sur les raisons qui ont conduit les hommes à choisir les métaux précieux comme étalons de valeur. Il en énumère plusieurs, qui tiennent aux « propriétés naturelles » de l'or et de l'argent : homogénéité, uniformité qualitative, divisibilité en fractions quelconques qui peuvent toujours être ré-unifiées par la fonte, poids spécifique élevé, rareté, mobilité, inaltérabilité et il poursuit : « D'autre part, l'or et l'argent ne sont pas seulement des produits négativement surabondants, superflus ; mais leurs propriétés esthétiques en font la matière naturelle du luxe, de la parure, des besoins de s'endimancher, bref la forme positive du superflu et de la richesse. En une certaine mesure, ils sont de la lumière solidifiée que l'on a extraite du monde souterrain ; l'argent, en effet, reflète tous les rayons lumineux dans leur mélange originel et l'or, la couleur la plus puissante, le rouge. Mais le sens des couleurs est la forme la plus populaire du sens esthétique en général. Jacob Grimm a montré les rapports étymologiques, dans les différentes langues indo-germaniques, qui reliaient les noms des métaux précieux aux couleurs (1). »

(1) K. MARX, *Critique de l'Économie politique*, trad. Léon Rémy, Paris 1899, p. 216.

C'est donc Marx lui-même qui nous invite à dégager des systèmes symboliques, sous-jacents à la fois au langage et aux rapports que l'homme entretient avec le monde. « Seule l'habitude de la vie journalière nous fait croire qu'il est banal et simple qu'un rapport social de production prenne la forme d'un objet (1). »

Mais, à partir du moment où de nombreuses formes de la vie sociale — économique, linguistique, etc. — se présentent comme des rapports, la voie s'ouvre à une anthropologie conçue comme une théorie générale des rapports, et à l'analyse des sociétés en fonction des caractères différentiels, propres aux systèmes de rapports qui les définissent les unes et les autres.

(1) *Loc. cit.*, p. 14.

ORGANISATION SOCIALE

CHAPITRE VI

LA NOTION D'ARCHAÏSME EN ETHNOLOGIE (1)

Malgré toutes ses imperfections, et en dépit de critiques méritées, il semble bien que, faute d'un meilleur terme, celui de « primitif » ait définitivement pris place dans le vocabulaire ethnologique et sociologique contemporain. Nous étudions donc des sociétés « primitives ». Mais qu'entendons-nous par là? En gros, l'expression est assez claire. Nous savons que « primitif » désigne un vaste ensemble de populations restées ignorantes de l'écriture et soustraites, de ce fait, aux méthodes d'investigation du pur historien ; touchées, à une date récente seulement, par l'expansion de la civilisation mécanique : donc étrangères, par leur structure sociale et leur conception du monde, à des notions que l'économie et la philosophie politiques considèrent comme fondamentales quand il s'agit de notre propre société. Mais où passe la ligne de démarcation? Le Mexique ancien satisfait au deuxième critère, mais très incomplètement au premier. L'Égypte et la Chine archaïques s'ouvrent à la recherche ethnologique, non certes parce que l'écriture leur serait inconnue, mais parce que la masse des documents préservés est insuffisante pour rendre superflu l'emploi d'autres méthodes ; et l'une et l'autre ne sont pas extérieures à l'aire de la civilisation mécanique : elles l'ont seulement précédée dans le temps. Inversement, le fait que le folkloriste travaille dans le présent, et à l'intérieur de l'aire de la civilisation mécanique, ne saurait l'isoler de l'ethnologue. On assiste depuis dix ans, aux États-Unis, à une sen-

(1) Publié sous ce titre : *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 12, 1952, pp. 32-35.

sationnelle évolution qui est, sans doute, d'abord révélatrice de la crise spirituelle où s'engage la société américaine contemporaine (commençant à douter d'elle-même et ne parvenant plus à s'appréhender que par cette incidence d'étrangeté qu'elle acquiert chaque jour davantage à ses propres yeux) mais qui, en ouvrant aux ethnologues la porte des usines, des services publics nationaux et municipaux, parfois même des états-majors, proclame implicitement qu'entre l'ethnologie et les autres sciences de l'homme, la différence est dans la méthode plutôt que dans l'objet.

C'est l'objet seul, pourtant, que nous voulons considérer ici. Car il est frappant de constater qu'en perdant le sentiment de l'objet qui lui est propre, l'ethnologie américaine laisse se dissoudre la méthode — trop étroitement empirique, mais précise et scrupuleuse — dont l'avaient armée ses fondateurs, au profit d'une métaphysique sociale souvent simpliste et de procédés d'investigation incertains. La méthode ne peut s'affermir, à plus forte raison s'élargir, que par une connaissance toujours plus exacte de son objet particulier, de ses caractères spécifiques et de ses éléments distinctifs. Nous en sommes loin. Certes, le terme de « primitif » semble définitivement à l'abri des confusions impliquées par son sens étymologique et entretenues par un évolutionnisme périmé. Un peuple primitif n'est pas un peuple arriéré ou attardé ; il peut, dans tel ou tel domaine, témoigner d'un esprit d'invention et de réalisation qui laisse loin derrière lui les réussites des civilisés. Ainsi, cette véritable « sociologie planifiée » que révèle l'étude de l'organisation familiale des sociétés australiennes, l'intégration de la vie affective dans un complexe système de droits et d'obligations en Mélanésie et, presque partout, l'utilisation du sentiment religieux pour fonder une synthèse viable, sinon toujours harmonieuse, des aspirations individuelles et de l'ordre social.

Un peuple primitif n'est pas davantage un peuple sans histoire, bien que le déroulement de celle-ci nous échappe souvent. Les travaux de Seligman sur les indigènes de la Nouvelle-Guinée (1) montrent comment une structure sociale

(1) C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Londres, 1910.

en apparence très systématique s'est tantôt dégagée, tantôt maintenue, à travers une succession d'événements contingents : guerres, migrations, rivalités, conquêtes. Stanner a décrit les débats auxquels donne lieu, dans une société contemporaine, la promulgation d'une législation de la parenté et du mariage : les « jeunes-turcs » réformateurs, convertis aux doctrines d'une peuplade voisine, font triompher un système plus subtil de la simplicité des institutions anciennes ; et des indigènes éloignés pendant quelques années de leur tribu ne parviennent plus, au retour, à s'adapter à l'ordre nouveau (1). En Amérique, le nombre, la distribution et les relations réciproques des clans des Hopi n'étaient pas les mêmes, il y a deux siècles, que ce qu'ils sont aujourd'hui (2). Nous savons tout cela, mais qu'en avons-nous tiré? Une distinction, théoriquement embarrassée, en fait impraticable, entre de prétendus « primitifs », ainsi désignés par convention (englobant, d'ailleurs, la presque totalité des populations étudiées par l'ethnologue), et quelques rares « vrais primitifs », réduits aux seuls Australiens et Fuégiens selon le résumé du cours de Marcel Mauss (3). On vient de voir ce qu'il faut penser des Australiens. Les Fuégiens (et quelques autres tribus sud-américaines que leur joignent certains auteurs) (4) seraient-ils donc seuls, avec certains groupes pygmées, à jouir de l'exorbitant privilège d'avoir duré et de n'avoir point d'histoire? Cette étrange assertion repose sur un double argument. D'abord, l'histoire de ces peuples nous est totalement inconnue, et, en raison de l'absence ou de la pauvreté des traditions orales et des vestiges archéologiques, elle est à jamais hors d'atteinte. On n'en saurait conclure qu'elle n'existe pas. En second lieu, ces peuples évoquent, par l'archaïsme de leurs techniques et de leurs institutions, ce qu'il nous est possible de reconstituer de l'état social de populations très anciennes, ayant vécu il y

(1) W. E. H. Stanner, Murinbata kinship and totemism, *Oceania*, vol. 7, n° 2, 1936-1937.

(2) R. H. Lowie, Notes on Hopi clans, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, p. 6, 1929.

(3) Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnographie*, Paris, 1947, p. 1, n. 1.

(4) J. M. Cooper, The South American Marginal Cultures, *Proceedings of the 8th American Scientific Congress*, Washington, 1940, vol. II, pp. 147, 160.

a une ou deux dizaines de millénaires ; d'où la conclusion que, telles déjà à cette époque lointaine, telles elles sont restées aujourd'hui. On laisse à la philosophie le soin d'expliquer pourquoi, dans certains cas, il s'est passé quelque chose, et pourquoi, dans ceux-ci, il ne se passe rien.

Une fois accepté sur ce plan philosophique, le débat paraît sans issue. Concédons donc, comme une possibilité théorique, que certains fragments ethniques aient pu rester en arrière du mouvement, d'ailleurs inégal, qui entraîne l'humanité : soit qu'ils aient évolué avec une lenteur à peine perceptible qui aurait préservé jusqu'à présent la meilleure part de leur primitive fraîcheur ; soit, au contraire, que leur cycle d'évolution, précocement avorté, les ait laissés figés dans une inertie définitive. Le vrai problème ne se pose pas ainsi. Quand on considère dans le présent telle ou telle peuplade apparemment archaïque, peut-on dégager certains critères dont la présence ou l'absence permettrait de décider, non certes pour l'affirmative — on a vu que l'hypothèse est idéologique et non susceptible de démonstration — mais négativement? Si cette démonstration négative peut être apportée pour chaque cas connu et invoqué, la question sera tranchée pratiquement, sinon théoriquement. Mais alors, un nouveau problème ce poserait, qu'il faudrait résoudre : la considération du passé étant exclue, quels caractères formels, touchant à leur strusture, distinguent les sociétés dites primitives de celles que nous nommons modernes ou civilisées?

Telles sont les questions que nous voudrions évoquer, en discutant le cas de certaines sociétés sud-américaines pour lesquelles l'hypothèse d'un archaïsme originel a été récemment renouvelée.

*
* *

Depuis Martius (1), les ethnologues ont coutume de répartir les cultures indigènes de l'Amérique tropicale en deux grandes catégories. Celles de la côte et du système Orénoque-Amazone se caractérisent par un habitat forestier, ou riverain au voisinage de la forêt ; une agriculture de technique rudimentaire, mais aux défrichements étendus, avec de nombreuses espèces

(1) C. F. Ph. von Martius, *Beiträge zur Ethnographie...*, Leipzig, 1867.

cultivées ; une organisation sociale différenciée, esquissant ou affirmant une nette hiérarchie sociale ; et de vastes habitations collectives témoignant à la fois du niveau de l'industrie indigène et du degré d'intégration de la société. Arawak, Tupi et Carib partagent à des degrés divers, et avec des variations régionales, ces traits caractéristiques. Au contraire, le Brésil central est occupé par des populations de culture plus rudimentaire ; parfois nomades et ignorantes de la construction d'habitations permanentes et de la poterie, elles vivent de cueillette et de ramassage, ou, quand elles sont sédentaires, recourent à la chasse individuelle ou collective, plutôt qu'au jardinage qui reste, chez elles, une occupation d'appoint. Sous le nom de Gé, Martius avait cru pouvoir constituer, en une seule famille culturelle et linguistique, des populations en réalité différentes par le langage et par d'autres aspects de leurs cultures respectives ; il voyait en elles les descendants des sauvages Tapuya décrits par les voyageurs du XVI[e] siècle comme les ennemis traditionnels des Tupi de la côte : ceux-ci les auraient chassés vers l'intérieur, au cours des migrations qui devaient leur assurer la possession du littoral et de la vallée de l'Amazone. On sait que ces migrations ne prirent fin qu'au XVII[e] siècle, et on en connaît même des exemples plus récents.

Cette construction séduisante a été ébranlée, au cours des vingt dernières années, par les recherches du regretté Curt Nimuendaju dans plusieurs tribus de la prétendue famille Gé, qui habitent la savane comprise entre la chaîne littorale et la vallée de l'Araguaya, dans l'est et le nord-est brésiliens. Chez les Ramkokamekran, les Cayapo, les Sherenté et les Apinayé, Nimuendaju découvrait d'abord une agriculture plus originale qu'on ne l'avait supposé : certaines de ces tribus cultivent des espèces *(Cissus sp.)* inconnues ailleurs. Mais dans le domaine de l'organisation sociale surtout, ces prétendus primitifs revélaient des systèmes d'une étonnante complexité : moitiés exogamiques recoupant des moitiés sportives ou cérémonielles, sociétés secrètes, associations masculines et classes d'âge. Ces structures accompagnent habituellement des niveaux de culture beaucoup plus élevés. On peut conclure, soit que ces structures ne sont pas l'apanage de tels niveaux, soit que l'archaïsme des prétendus Gé n'est

pas aussi incontestable qu'il paraît. Les interprètes des trouvailles de Nimuendaju, surtout Lowie et Cooper, ont plutôt penché pour la première explication. Ainsi, Lowie écrit que « l'apparition des moitiés matrilinéaires, dans des cultures telles que celle des Canella et des Bororo, prouve que cette institution peut surgir localement chez des chasseurs et des ramasseurs, ou, au mieux, des peuples restés à la première phase du jardinage (1). » Mais les Gé et leurs correspondants du plateau occidental, Bororo et Nambikwara, méritent-ils sans réserve une telle définition? Ne peut-on aussi bien voir en eux des régressifs qui, partis d'un plus haut niveau de vie matérielle et d'organisation sociale, en auraient conservé tel ou tel trait comme le vestige de conditions anciennes? A cette hypothèse, suggérée au cours d'une correspondance privée, Lowie voulait bien répondre que l'alternative était concevable, mais que ses termes resteraient également douteux tant qu'on n'aurait pas produit « un modèle précis dont on pourrait démontrer que l'organisation sociale des Canella et des Bororo constitue la réplique atténuée (2). »

Il y a bien des façons de répondre à cette exigence, et la première est sans doute trompeuse dans sa simplicité. Pourtant, les hautes cultures précolombiennes du Pérou et de la Bolivie ont connu quelque chose qui ressemblait à l'organisation dualiste : les habitants de la capitale des Inca étaient répartis en deux groupes, Haut-Cuzco et Bas-Cuzco, dont la signification n'était pas seulement géographique, puisque, lors des cérémonies, les momies des ancêtres étaient solennellement placées sur deux rangées correspondantes, comme cela se passait dans la Chine des Chou (3). Et c'est Lowie lui-même qui, commentant notre description d'un village bororo dont le plan reflète la complexe structure sociale, évoque à ce sujet le plan de Tiahuanaco tel que Bandelier l'a reconstitué (4). Le même dualisme, ou en tout cas ses thèmes fon-

(1) R. H. Lowie, A Note on the Northern Ge of Brazil, *American Anthropologist*, n. s., vol. 43, 1941, p. 195.

(2) *Id.*

(3) Garcilasso de La Vega, *Histoire des Incas*, trad. franç., Paris, 1787, t. I, p. 167 ; H. Maspero, *la Chine antique*, Paris, 1927, pp. 251-252.

(4) C. Nimuendaju et R. H. Lowie, The Dual Organization of the

damentaux, se prolonge jusqu'en Amérique centrale, dans l'antagonisme rituel des ordres aztèques de l'Aigle et du Jaguar. Les deux animaux jouent leur rôle dans la mythologie des Tupi et d'autres tribus sud-américaines, comme en témoignent le motif du « Jaguar Céleste, » et l'encagement rituel d'un aigle-harpie dans les villages indigènes du Xingu et du Machado. Ces ressemblances entre les sociétés tupi et aztèque s'étendent à d'autres aspects de la vie religieuse. Le modèle concret, dont les cultures primitives de la savane tropicale offrent la réplique atténuée, ne se trouverait-il pas sur les hauts plateaux andins?

La réponse est trop simple. Entre les grandes civilisations du plateau et les barbares de la savane et de la forêt, des contacts se sont sûrement produits : échanges commerciaux, reconnaissances militaires, escarmouches d'avant-postes. Les indigènes du Chaco connaissaient l'existence de l'Inca et décrivaient, par ouï-dire, son prestigieux royaume aux premiers voyageurs. Orellana rencontrait des objets d'or sur le moyen Amazone ; et des haches de métal, de provenance péruvienne, ont été exhumées jusque sur le littoral de São Paulo. Pourtant, le rythme si précipité d'expansion et de déclin des civilisations andines n'a pu permettre que des échanges sporadiques et de courte durée. D'autre part, l'organisation sociale des Aztèques ou des Inca nous est parvenue, au travers des descriptions de conquérants épris de leur découverte, avec un caractère systématique qu'elle ne possédait sans doute pas. Dans les deux cas, on assiste à la coalition éphémère de cultures très diverses, souvent fort anciennes et hétérogènes entre elles. De la place prééminente temporairement occupée par une tribu entre tant d'autres, on ne saurait conclure que ses coutumes particulières furent observées sur toute l'étendue du territoire où s'exerça son influence, même si ses dignitaires eurent intérêt à propager cette fiction, surtout auprès des nouveaux venus européens. Pas plus au Pérou qu'au Mexique, on ne connut jamais, véritablement, un empire, dont les peuples colonisés, clients ou simplement témoins éblouis, auraient cherché par d'humbles

Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil, *American Anthropologist*, n. s., vol. 29, 1927, p. 578.

moyens à reproduire le modèle. Les analogies entre hautes et basses cultures tiennent à des raisons plus profondes.

L'organisation dualiste n'est, en effet, qu'un trait parmi d'autres qui sont communs aux deux types. Ces traits sont distribués de la façon la plus confuse. Ils disparaissent et reparaissent, sans égard à l'éloignement géographique et au niveau de culture considéré. On les dirait éparpillés au hasard sur toute l'étendue du continent. On les trouve tantôt présents, tantôt absents, tantôt groupés et tantôt isolés, luxueusement développés dans une grande civilisation, ou parcimonieusement préservés dans la plus basse. Comment parviendrait-on à rendre compte de chacune de ces occurrences par des phénomènes de diffusion? Il faudrait établir pour chaque cas un contact historique, en fixer la date, tracer un itinéraire de migration. La tâche ne serait pas seulement irréalisable, elle ne correspondrait pas à la réalité, qui nous présente une conjoncture globale et qu'il faut comprendre comme telle. C'est un vaste phénomène de syncrétisme, dont les causes historiques et locales sont bien antérieures au début de ce que nous appelons l'histoire précolombienne de l'Amérique et qu'une saine méthode nous oblige à accepter comme la situation initiale, à partir de laquelle sont nées et se sont développées les hautes cultures du Mexique et du Pérou.

Peut-on retrouver l'image de cette situation initiale dans l'état présent des basses cultures de la savane? Impossible ; il n'y a pas de transition concevable, pas d'étapes qu'on puisse reconstituer, entre le niveau culturel des Gé et les débuts de la culture maya, ou les niveaux archaïques de la vallée de Mexico. Donc, les uns et les autres dérivent d'une base, sans doute commune, mais qu'on doit chercher sur un plan intermédiaire entre les cultures actuelles de la savane et les civilisations anciennes des plateaux.

De nombreuses indications confirment cette hypothèse. C'est d'abord l'archéologie qui retrouve, jusque dans un passé récent, des centres de civilisation relativement évoluée à travers toute l'Amérique tropicale : Antilles, Marajo, Cunani, Bas-Amazone, embouchure des Tocantins, plaine des Mojos, Santiago del Estero ; aussi, les grands pétroglyphes de la vallée de l'Orénoque et d'autres régions, qui supposent un

travail d'équipe dont on trouve, encore aujourd'hui, pour le défrichement et la culture des jardins, de frappantes applications chez les Tapirapé (1). Au début de la période historique, Orellana admirait le long de l'Amazone des cultures variées, nombreuses et développées. Peut-on supposer qu'à l'époque de leur apogée, les tribus inférieures ne participaient pas, au moins dans une certaine mesure, à cette vitalité dont nous venons de rappeler les indices?

L'organisation dualiste elle-même ne constitue pas un caractère différentiel des populations de la savane : on l'a signalée, dans la forêt, chez les Parintintin et les Munduruku ; elle est probable chez les Tembé et les Tukuna, et certaine aux deux extrémités du Brésil, chez des Arawak d'aussi haute qualité que les Palikur et les Tereno. Nous l'avons nous-même retrouvée, à l'état de vestige, chez les Tupi-Kawahib du Haut-Machado, si bien que, sous des modalités tantôt matrilinéaire et tantôt patrilinéaire, on peut définir une aire de l'organisation dualiste qui s'étend de la rive droite des Tocantins au rio Madeira. Il est impossible de définir l'organisation dualiste en Amérique du Sud comme un trait typique des niveaux les plus primitifs, quand ils le partagent avec leurs voisins de la forêt, jardiniers experts et chasseurs de têtes, qui jouissent d'une culture beaucoup plus élevée.

On ne doit pas dissocier l'organisation sociale des peuples de la savane de celle de leurs voisins des vallées boisées et des berges fluviales. Et inversement, on situe parfois aux niveaux prétendus archaïques des tribus de culture très différente. L'exemple des Bororo offre une démonstration particulièrement saisissante de ces fausses analogies. Pour en faire des « vrais primitifs » ou les en rapprocher, on invoque un texte de von den Steinen : « Les femmes, habituées à arracher des racines sauvages dans la brousse, se mirent à abattre les jeunes plants *(de manioc)*, en retournant soigneusement le sol dans l'espoir de trouver des racines comestibles. Cette tribu de chasseurs ignorait toute véritable agriculture, et surtout, la patience d'attendre que les tubercules se déve-

(1) H. Baldus, Os Tapirapé, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 1944-1946.

loppent (1). » On en conclut qu'avant leur contact avec le corps expéditionnaire qui devait les soumettre, les Bororo vivaient exclusivement de chasse et de ramassage. C'est oublier que le commentaire se rapporte aux jardins des soldats brésiliens, non des indigènes, et que selon le même auteur, « les Bororo n'avaient cure des dons de la civilisation (2). » Il suffit de placer ces remarques dans le contexte, qui fournit un tableau si vivant de la désintégration de la société bororo sous l'influence de leurs soi-disant pacificateurs, pour saisir leur caractère anecdotique. Que nous enseignent-elles? Qu'à cette époque, les Bororo ne cultivaient pas la terre? Mais depuis plus de cinquante ans, ils étaient impitoyablement pourchassés et exterminés par les colonisateurs. Ou plutôt, que les indigènes trouvaient plus avantageux de piller les jardins des postes militaires que de défricher pour leur compte?

Quelques années plus tard, en 1901, Cook remarquait « des champs de petit maïs jaune » chez les Bororo du rio Ponte de Pedra (affluent alors mal connu du rio São Lourenço) (3). A propos des villages restés indépendants du rio Vermelho, Radin écrivait en 1905 : « Les Bororo ne plantent guère à la colonie Theresa Christina, et pour cette raison peut-être, le professeur von den Steinen, qui ne les vit cultiver que par contrainte, en conclut qu'ils ne furent jamais une tribu agricole. Mais Mr. Frič découvrit, chez ceux vivant encore à l'état sauvage, des plantations soigneusement tenues (4)... » Mieux encore, le même auteur décrit un rituel agraire, « cérémonie de bénédiction des prémices dont la consommation entraînerait la mort à défaut de cette consécration, » et consistant dans le lavage de l'épi de maïs à peine mûr, ensuite placé devant l'*aroetorrari* (ou shaman) qui danse et chante pendant plusieurs heures d'affilée, fume continuellement, et entre ainsi dans une sorte d'extase hypnotique. Tremblant de tous ses muscles, « il mord alors l'épi en

(1) K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. 2e éd. Berlin, 1897 ; p. 581 de la traduction portugaise, São Paulo, 1940,

(2) *Loc. cit.*, p. 580.

(3) W. A. Cook, The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil, *Smithsonian Miscellaneous Collection*, vol. 50, Washington, 1908.

(4) V. Fric et P. Radin, Contributions to the Study of the Bororo Indians, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 36, 1906, pp. 391-392.

poussant des cris intermittents. La même cérémonie se déroule quand on a tué une grosse pièce de gibier... ou de pêche... Les Bororo sont persuadés que quiconque toucherait à la viande ou au maïs non consacrés... périrait avec tous les siens (1). » Quand on pense qu'à l'exception des villages du rio Vermelho, la société bororo s'est complètement effondrée entre 1880 et 1910, on a du mal à admettre que les indigènes aient trouvé le temps et pris la peine, dans un intervalle aussi tragique et aussi court, de couronner une agriculture toute nouvelle d'un rituel agraire compliqué. A moins qu'ils ne possédassent déjà le second, ce qui impliquerait du même coup le caractère traditionnel de la première.

La question est donc de savoir si l'on peut jamais, en Amérique du Sud, parler de chasseurs et de ramasseurs véritables. Certaines tribus semblent aujourd'hui très primitives : Guayaki du Paraguay, Siriono de Bolivie, Nambikwara des sources du Tapajoz, et les ramasseurs de la vallée de l'Orénoque. Pourtant, celles qui ignorent complètement le jardinage sont rares, et chacune se trouve isolée entre des groupes de niveau plus élevé. L'histoire de chacune d'elles, si nous la connaissions, rendrait mieux compte de sa condition particulière que l'hypothèse d'un niveau archaïque dont elle serait la survivance. Le plus souvent, elles pratiquent un jardinage élémentaire qui ne parvient pas à supplanter la chasse, la pêche et le ramassage. C'est insuffisant pour prouver qu'il s'agit de cultivateurs débutants et non de cultivateurs régressifs, en raison de nouvelles conditions d'existence qui leur auraient été imposées.

Le regretté Père J. M. Cooper a suggéré une répartition des tribus de l'Amérique tropicale en deux groupes principaux, qu'il dénomme respectivement « silval » et « marginal ; » le groupe marginal se subdiviserait à son tour en « savanal » et « intrasilval (2). » Nous ne retiendrons que la distinction principale, qui offre peut-être une utilité pratique, mais où l'on aurait tort de chercher une représentation des faits. Rien ne prouve, et même ne suggère, que la savane ait été habitée à une période archaïque ; par contre, il semble bien

(1) *Id.*
(2) J. M. Cooper, *loc. cit.*

que, même dans leur habitat actuel, les tribus « savanales » cherchent à préserver les restes d'un genre de vie forestier.

Nulle distinction géographique n'est plus claire et plus présente à l'esprit de l'indigène sud-américain que celle de la savane et de la forêt. La savane est impropre non seulement au jardinage, mais au ramassage des produits sauvages : la végétation et la vie animale y sont pauvres. Au contraire, la forêt brésilienne est prodigue de fruits et de gibier, et, tant qu'on se borne à l'égratigner, son sol reste riche et fertile. Le contraste entre les jardiniers de la forêt et les chasseurs de la savane peut avoir une signification culturelle : il n'a pas de fondement naturel. Dans le Brésil tropical, la forêt et les berges fluviales constituent le milieu le plus favorable au jardinage, à la chasse, à la pêche, *et aussi* à la collecte et au ramassage. Et si la savane est déshéritée, c'est sous tous ces points de vue à la fois. On ne peut pas distinguer entre une culture pré-horticole, conservée par les peuples de la savane, et une culture supérieure, à base de jardinage dans les brûlis forestiers : car les peuples de la forêt sont, non seulement les meilleurs jardiniers (parmi d'autres), mais aussi les meilleurs cueilleurs et ramasseurs (parmi d'autres également). La raison en est fort simple : il y a beaucoup plus de choses à ramasser dans la forêt qu'au dehors. Le jardinage et la collecte coexistent dans les deux milieux, mais ces genres de vie sont également mieux développés dans l'un que dans l'autre.

Cette plus grande maîtrise des sociétés forestières sur le milieu naturel s'affirme aussi bien vis-à-vis des espèces sauvages que des espèces cultivées. Le milieu végétal varie de l'est à l'ouest de la forêt tropicale ; mais le genre de vie change moins que les espèces employées : vannerie identique, faite tantôt d'un type de palme et tantôt d'un autre ; stupéfiants jouant le même rôle rituel, mais préparés à partir de plantes différentes. Les produits changent, les usages restent. D'autre part, le déterminisme de la savane n'exerce qu'une influence négative ; il n'ouvre pas de nouvelles possibilités, mais restreint seulement celles de la forêt. Il n'y a pas de « culture de la savane. » Ce qu'on prétend désigner ainsi est une réplique atténuée, un écho affaibli, une imitation impuissante de la culture forestière. Des peuples ramasseurs auraient choisi

l'habitat forestier au même titre que des jardiniers ; ou, plus exactement, ils seraient restés dans la forêt s'ils l'avaient pu. S'ils n'y sont pas, ce n'est pas à cause d'une prétendue « culture de savane » qui leur appartiendrait en propre ; c'est parce qu'ils en ont été chassés. Ainsi les Tapuya furent-ils refoulés dans l'intérieur par les grandes migrations des Tupi.

Cela étant posé, on admettra volontiers que, dans tel ou tel cas précis, le nouvel habitat ait pu exercer une influence positive. L'habileté des Bororo à la chasse a été sans doute éveillée ou favorisée par la fréquentation des marécages giboyeux du cours moyen du Paraguay ; et la place occupée par la pêche dans l'économie du Xingu est certainement plus grande que celle qu'elle pouvait avoir dans les régions septentrionales d'où viennent les Aüeto et les Kamayura. Mais, chaque fois qu'elles en ont l'occasion, les tribus de la savane s'accrochent à la forêt et à des conditions de vie forestière. Tout le jardinage se fait dans l'étroit ruban de forêt-galerie qui, même en savane, borde les principaux cours d'eau. En fait on ne pourrait pas cultiver ailleurs, et les Bakairi se gaussent du daim de la légende, assez stupide pour aller planter son manioc dans la brousse (1). Les indigènes entreprennent de longs voyages pour gagner la forêt où ils pourront trouver certains produits nécessaires à leur industrie : gros bambous, coquilles et graines. Plus frappants encore sont les caractères de la préparation des plantes sauvages. Les tribus forestières y consacrent un trésor de connaissances et de procédés ; ainsi, l'extraction de l'amidon de la moelle de certains palmiers, la fermentation alcoolique des graines ensilées, et l'usage alimentaire des plantes vénéneuses. Tout cela se réduit, chez les peuples de la savane, à une collecte en vrac suivie de consommation immédiate, comme s'il avait fallu soudainement suppléer à la disparition d'un régime alimentaire autrement équilibré. Même la collecte et le ramassage font figure, chez eux, de techniques appauvries et diminuées (2).

(1) K. von den Steinen, *loc. cit.*, p. 488.

(2) C. Lévi-Strauss, On Dual Organization in South America, *America Indigena*, vol. 4, Mexico, 1944 ; *The Tupi-Kawahib*, in : *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, vol. V, Washington, 1948. Cette reconstruction a été ingénieusement critiquée par Mlle de Queiroz

*
* *

Les considérations précédentes ne s'appliquent qu'à l'Amérique tropicale. Mais, si elles sont exactes, elles permettent de dégager des critères d'une validité plus générale, utilisables dans chaque cas pour lequel on avancerait l'hypothèse d'un archaïsme authentique. Il ne nous semble pas douteux qu'on aboutirait alors à la même conclusion, à savoir : que l'archaïsme véritable est l'affaire de l'archéologue et du préhistorien, mais que l'ethnologue, voué à l'étude de sociétés vivantes et actuelles, ne doit pas oublier que, pour être telles, *il faut qu'elles aient vécu, duré, et donc changé.* Or, un changement, s'il suscite des conditions de vie et d'organisation si élémentaires qu'elles évoquent seulement un état archaïque, ne saurait être qu'une régression. Est-il possible, par une critique interne, de distinguer ce pseudo-archaïsme du vrai?

Le problème du primitivisme d'une société est généralement posé par le contraste qu'elle offre avec ses voisins proches ou lointains. On constate une différence de niveau culturel entre cette société et celles qu'on peut le plus aisément lui comparer. Sa culture est plus pauvre, par l'absence ou l'insuffisance de techniques dont on fait remonter l'usage courant, sinon toujours l'invention, à la période néolithique : habitations permanentes, jardinage, élevage, polissage de la pierre, tissage, poterie. A ces traits, on associe généralement — bien que, dans ce dernier cas, l'induction soit plus incertaine — une organisation sociale différenciée. Il n'est pas douteux que, dans certaines régions du monde, ces contrastes existent ; et qu'ils persistent même à l'époque contemporaine. Pourtant, dans les cas de pseudo-archaïsme que nous avons envisagés

Elle invoque plusieurs traits importants de la mythologie et du rituel des Sherenté, suggérant que ces indigènes ont vécu dans la savane pendant une période prolongée. Je reconnais volontiers qu'il y a là un problème, encore qu'il soit risqué d'interpréter, comme le font les Sherenté eux-mêmes, certains thèmes mythiques, répandus dans le Nouveau Monde depuis le Canada jusqu'au Pérou, en fonction de l'histoire économique d'une tribu particulière. Cf. Maria Isaura Pereira de Queiroz, A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerente, *Revista de Antropologia*, vol. 1, nº 2, São Paulo, 1953, pp. 99-108.

ici, ils ne sont pas exclusifs : nous entendons par là que les sociétés en cause ne diffèrent pas de leurs voisines plus évoluées sous tous les rapports, mais seulement sous certains ; tandis qu'on trouve, dans d'autres domaines, de nombreuses analogies.

L'exemple le plus frappant, et que nous avons déjà commenté, est celui de l'organisation dualiste. En Amérique du Sud, cette institution (ou, plus exactement, ce schème d'organisation) représente un élément commun à plusieurs sociétés, qui comprennent les plus primitives comme les plus avancées, avec toute une série d'intermédiaires. La langue des Bororo et celle des Nambikwara offrent aussi des affinités certaines avec des dialectes extérieurs à l'aire géographique de ces tribus, et caractéristiques de civilisations plus hautes ; le type physique, si différent entre les deux groupes, suggère une origine méridionale dans un cas, septentrionale dans l'autre. Il en est de même pour l'organisation sociale, certaines institutions familiales, les institutions politiques et la mythologie, qui, toutes, rappellent tel ou tel trait dont l'expression la plus développée doit être cherchée au-dehors. Si donc le problème de l'archaïsme est soulevé par la constatation de différences entre certaines sociétés, on notera tout de suite que, dans le cas des sociétés pseudo-archaïques, ces différences ne s'étendent jamais à l'ensemble : des ressemblances subsistent, qui contrebalancent les oppositions.

Considérons à présent la société prétendue « archaïque, » non par rapport à d'autres, mais dans sa structure interne. Un spectacle singulier nous attend : cette structure abonde en discordances et en contradictions. L'exemple des Nambikwara est particulièrement démonstratif à cet égard, car cette famille linguistique, dispersée sur un territoire grand comme la moitié de la France, offre un des niveaux de culture les plus primitifs qu'on puisse rencontrer aujourd'hui dans le monde. Certaines au moins de ses bandes sont complètement ignorantes de la construction d'habitations permanentes et de la poterie ; le tissage et le jardinage sont réduits à leur plus simple expression ; et la vie nomade, par groupes de cinq ou six familles temporairement unies sous la conduite d'un chef sans autorité véritable, semble entièrement dominée par les exigences de la collecte des produits sauvages et le

souci de ne pas mourir de faim. Or, au lieu de la belle simplicité qu'on pourrait attendre de techniques si rudimentaires et d'une organisation si pauvre, la culture Nambikwara multiplie les énigmes.

On se souvient du contraste, chez les Bororo, entre un rituel agraire développé et une agriculture apparemment absente mais dont une recherche plus attentive atteste la réalité. Les Nambikwara offrent, dans un domaine voisin (en Amérique tropicale, consommatrice de manioc, l'aliment et le poison ne constituent pas des catégories exclusives), une situation analogue, mais inverse. Les Nambikwara sont des empoisonneurs très experts. Parmi leurs produits toxiques se place le curare, dont c'est la plus extrême occurrence méridionale. Chez les Nambikwara, sa fabrication ne s'accompagne d'aucun rituel, opération magique ou procédure secrète, comme c'est le cas partout ailleurs. La recette du curare se réduit au produit de base, la méthode de fabrication constitue une activité purement profane. Et pourtant, les Nambikwara ont une théorie des poisons qui fait appel à toutes sortes de considérations mystiques et qui se fonde sur une métaphysique de la nature. Mais, par un curieux contraste, cette théorie n'intervient pas dans la fabrication des poisons véritables : elle justifie seulement leur efficacité ; tandis qu'on la trouve au premier plan dans la confection, la manipulation et l'utilisation d'autres produits, désignés du même nom et auxquels les indigènes prêtent le même pouvoir, alors que ce sont des substances inoffensives et de caractère purement magique.

Cet exemple mérite qu'on s'y arrête, car il est riche d'enseignements. D'abord, il réunit les deux critères que nous avons proposés pour la détection du pseudo-archaïsme. La présence du curare à une si grande distance de son aire actuelle de diffusion, et chez un peuple de culture si inférieure à celles où on le rencontre habituellement, constitue une *coïncidence externe;* mais le caractère positif de sa fabrication — dans une société qui utilise en même temps des poisons magiques, qui confond tous ses poisons sous un même terme, et qui interprète aussi leur action par des vues métaphysiques — est une *discordance interne,* dont la valeur est encore plus significative : la présence, chez les Nambikwara, d'un curare réduit au produit de base et dont la préparation exclut tout rituel,

pose d'une façon impressionnante la question de savoir si les caractères en apparence archaïques de leur culture le sont à titre originel, ou s'ils ne constituent pas les résidus d'une culture appauvrie. Il est beaucoup plus vraisemblable d'interpréter la contradiction de la théorie et de la pratique, en matière de poisons, par la perte des rituels complexes attachés plus au Nord à la fabrication du curare, qu'il ne le serait d'expliquer comment une théorie d'inspiration surnaturelle a pu s'édifier sur la base d'un traitement, resté purement expérimental, de la racine du strychnos.

Cette discordance n'est pas la seule. Les Nambikwara possèdent toujours des haches de pierre polie d'un beau travail ; mais, capables encore de les emmancher, ils ne savent plus les faire ; les outils de pierre qu'ils fabriquent à l'occasion se réduisent à des éclats irréguliers, à peine retouchés. Pour leur nourriture, ils dépendent de la collecte et du ramassage pendant la plus grande partie de l'année ; mais leur mise en œuvre des produits sauvages ignore ces techniques raffinées qu'on trouve chez les peuples de la forêt ; ou, quand ils les connaissent, c'est sous une forme grossière. Tous les groupes nambikwara font un peu de jardinage pendant la saison pluvieuse, tous pratiquent la vannerie, et certains fabriquent une poterie informe mais solide. Et pourtant, malgré l'effroyable disette qui règne pendant la saison sèche, ils n'arrivent à conserver leur récolte de manioc qu'en enfouissant dans le sol des tourteaux de pulpe qui sont aux trois quarts gâtés, quand ils les exhument après quelques semaines ou quelques mois. Les servitudes de la vie nomade et l'absence d'habitation permanente les empêchent d'utiliser à cette fin leurs pots et leurs paniers. D'une part, une économie pré-horticole ne s'accompagne d'aucune des techniques propres à ce genre de vie ; de l'autre, la connaissance de divers types de récipients échoue à faire de l'agriculture une occupation stable. On pourrait emprunter d'autres exemples à l'organisation sociale : celle des Apinayé ne ressemble qu'en apparence aux institutions australiennes (1) ; mais son extrême compli-

(1) C. Nimuendaju, The Apinayé, *The Catholic University of America Anthropological Series*, nº 8, Washington, 1939. C. Lévi-Strauss, les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York, 1949, ch. VII du présent recueil.

cation de surface cache des différenciations très sommaires, et la valeur fonctionnelle du système est, en fait, d'une grande pauvreté.

Nous trouvons donc le critère du pseudo-archaïsme dans la présence simultanée de ce que nous avons appelé des coïncidences externes et des discordances internes. Mais on peut aller encore plus loin ; car, dans les cultures pseudo-archaïques, concordances et discordances s'opposent par un caractère supplémentaire et qui est, cette fois, propre à chaque forme quand on la considère isolément.

Reprenons l'exemple des Nambikwara et examinons rapidement le tableau de leurs coïncidences externes. Celles-ci ne s'établissent pas avec une seule culture avoisinante, dont on pourrait admettre qu'en raison de la proximité géographique, ou d'une supériorité technique, politique ou spirituelle écrasante, l'influence se serait exercée sur un îlot archaïque, miraculeusement préservé. Les points de correspondance associent les Nambikwara à toute une collection de peuples, certains voisins et certains éloignés, les uns proches par le niveau de culture, les autres très avancés. Le type physique est celui du Mexique ancien, et surtout de la côte atlantique du Mexique ; la langue offre des affinités avec des dialectes de l'isthme et du nord de l'Amérique du Sud ; l'organisation familiale et les grands thèmes religieux, avec même le vocabulaire qui s'y rapporte, évoquent les Tupi méridionaux ; la confection des poisons et les coutumes guerrières (pourtant indépendantes, puisque le curare n'est utilisé que pour la chasse) se rattachent à la région des Guyanes ; enfin, les usages matrimoniaux éveillent des échos andins. De même les Bororo, dont le type physique est méridional, l'organisation politique occidentale, et le genre de vie oriental, par rapport à leur aire actuelle d'habitation.

Les coïncidences se font donc en ordre dispersé. Inversement, les discordances se concentrent au cœur même de la culture ; elles touchent à sa structure la plus intime et affectent son essence particulière. On dirait que ce sont elles qui lui confèrent son individualité. Tous les éléments du complexe néolithique sont présents chez les Nambikwara, ou presque. Ils cultivent des jardins, filent le coton, en tissent des bandelettes, tressent les fibres, et modèlent l'argile ; mais

ces éléments ne parviennent pas à s'organiser : c'est la synthèse qui manque. Et de façon symétrique, l'obsession prédatrice de la cueillette échoue à s'épanouir en techniques spécialisées. Aussi les indigènes restent-ils paralysés devant un impossible choix ; le dualisme de leur genre de vie imprègne leur vie quotidienne et s'étend à toutes leurs attitudes psychologiques, à leur organisation sociale, et à leur pensée métaphysique. L'opposition entre l'activité masculine, définie par la chasse et le jardinage, également rémunérateurs et également intermittents, et l'activité féminine basée sur la collecte et le ramassage, aux résultats constants dans leur médiocrité, devient : une opposition entre les sexes qui fait, des femmes, des êtres effectivement chéris et ostensiblement dépréciés ; une opposition entre les saisons, celle de la vie errante et celle de l'habitat fixe ; une opposition entre deux styles d'existence, celui défini par ce qu'on aimerait appeler l'abri temporaire et le panier permanent ; et celui de la morne répétition des opérations agricoles : l'un riche d'épreuves et d'aventures, l'autre fondant une monotone sécurité. Enfin, l'ensemble se traduit, sur le plan métaphysique, dans l'inégalité du destin qui attend les âmes masculines, éternellement réincarnées comme seront indéfiniment remis en culture après les longues jachères les brûlis de leurs possesseurs, et les âmes féminines, dissipées après la mort dans le vent, la pluie et l'orage, et vouées à la même inconsistance que la cueillette et le ramassage féminins (1).

L'hypothèse d'une survivance des sociétés archaïques, fondée sur la découverte de discordances externes entre leur culture et celle de sociétés voisines, se heurte donc, dans le cas du pseudo-archaïsme, à deux grands obstacles. D'abord, les discordances externes ne sont jamais assez nombreuses pour éliminer complètement les coïncidences, externes elles aussi ; et ces coïncidences externes sont *atypiques*, c'est-à-dire qu'au lieu de s'établir avec un groupe, ou un ensemble de groupes, bien défini par la culture et géographiquement localisé, elles pointent dans tous les sens et évoquent des groupes hétérogènes entre eux. En second lieu, l'analyse de la culture

(1) C. Lévi-Strauss, *la Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, 1948. *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

pseudo-archaïque, considérée comme un système autonome, fait ressortir des discordances internes, et celles-ci sont, cette fois, *typiques*, c'est-à-dire touchant à la structure même de la société, et compromettant irrémédiablement son équilibre spécifique. Car les sociétés pseudo-archaïques sont des sociétés condamnées, et on doit s'en apercevoir par leur position précaire dans le milieu où elles tâchent de se maintenir, et vis-à-vis des voisins qui les soumettent à leur pression.

Que ces caractères intimes puissent échapper à l'historien et au sociologue travaillant sur documents, on le conçoit aisément. Mais un bon enquêteur sur le terrain ne saurait les méconnaître. Nos conclusions théoriques se fondent sur des faits sud-américains directement observés. Il appartient aux spécialistes de la Malaisie et de l'Afrique de dire si leur expérience les confirme, là où les mêmes problèmes sont posés. Si l'accord peut se réaliser, un grand progrès aura été accompli dans la délimitation de l'objet propre aux recherches ethnologiques. Car celles-ci consistent dans un ensemble de procédés d'investigation rendus moins nécessaires par la condition propre à certaines sociétés, que par la condition particulière *où nous nous trouvons*, vis-à-vis de sociétés sur qui ne pèse aucune fatalité spéciale. En ce sens, l'ethnologie pourrait se définir comme une technique du dépaysement.

Pour le moment, l'essentiel est d'aider l'ethnologie à se dégager du résidu philosophique que le terme de « primitif » traîne encore derrière lui. Une véritable société primitive devrait être une société harmonieuse, puisqu'elle serait, en quelque sorte, une société en tête à tête avec soi. Nous avons vu, au contraire, que dans une vaste région du monde, à bien des égards privilégiée pour notre étude, celles qui pourraient sembler le plus authentiquement archaïques sont toutes grimaçantes de discordances où se découvre la marque, impossible à méconnaître, de *l'événement*.

D'innombrables fêlures, survivant seules aux destructions du temps, ne donneront jamais l'illusion d'un timbre originel, là où, jadis, résonnèrent des harmonies perdues.

CHAPITRE VII

LES STRUCTURES SOCIALES DANS LE BRÉSIL CENTRAL ET ORIENTAL (1)

Au cours de ces dernières années, l'attention a été appelée sur les institutions de certaines tribus du Brésil central et oriental que leur bas niveau de culture matérielle avait fait classer comme très primitives. Ces tribus se caractérisent par une structure sociale d'une grande complication comportant divers systèmes de moitiés se recoupant les uns les autres et dotés de fonctions spécifiques, des clans, des classes d'âge, des associations sportives ou cérémonielles et d'autres formes de groupement. Les exemples les plus frappants qui ont été décrits par Colbacchini, Nimuendaju et nous-même après d'autres observateurs plus anciens, sont fournis par les Sherenté, qui ont des moitiés patrilinéaires exogamiques subdivisées en clans ; les Canella et les Bororo, avec des moitiés matrilinéaires exogamiques et d'autres formes de groupement ; enfin, les Apinayé, avec des moitiés matrilinéaires non-exogamiques. Les types les plus complexes, soit un double système de moitiés subdivisées en clans, et un triple système de moitiés non subdivisées, se rencontrent respectivement chez les Bororo et chez les Canella.

La tendance générale des observateurs et des théoriciens a été d'interpréter ces structures complexes à partir de l'organisation dualiste, qui semblait représenter la forme la plus

(1) Publié sous ce titre, *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, Univ. of Chicago Press, 1952, *in :* Sol Tax, ed. Indian Tribes of Aboriginal America, pp. 302-310.

simple (1). C'était suivre l'invitation des informateurs indigènes qui mettaient ces formes dualistes au premier plan de leur description. L'auteur de la présente communication ne se distingue pas à cet égard de ses collègues. Toutefois, le doute qu'il entretenait depuis longtemps l'avait incité à postuler le caractère résiduel des structures dualistes dans l'aire considérée. Comme on le verra par la suite, cette hypothèse devait s'avérer insuffisante.

Nous nous proposons, en effet, de montrer ici que la description des institutions indigènes donnée par les observateurs sur le terrain — y compris nous-même — coïncide, sans doute, avec l'image que les indigènes se font de leur propre société, mais que cette image se réduit à une théorie, ou plutôt une transfiguration, de la réalité qui est d'une nature toute différente. De cette constatation qui n'avait, jusqu'à présent, été entrevue que pour les Apinayé découlent deux importantes conséquences : l'organisation dualiste des populations du Brésil central et oriental n'est pas seulement adventice, elle est souvent illusoire ; et surtout, nous sommes amenés à concevoir les structures sociales comme des objets indépendants de la conscience qu'en prennent les hommes (dont elles règlent pourtant l'existence), et comme pouvant être aussi différentes de l'image qu'ils s'en forment que la réalité physique diffère de la représentation sensible que nous en avons, et des hypothèses que nous formulons à son sujet.

On commencera par l'exemple des Sherenté, décrits par Nimuendaju. Cette population, qui relève du groupe central de la famille linguistique Gé, est distribuée en villages, chacun composé de deux moitiés patrilinéaires exogamiques subdivisées en quatre clans, dont trois considérés par les indigènes comme originels, et un clan supplémentaire attribué par la légende à une tribu étrangère « capturée. » Ces huit clans — quatre par moitié — se distinguent par des fonctions cérémonielles et des privilèges ; mais ni les clans, ni les deux équipes sportives, ni les quatre associations masculines et l'association féminine qui leur est jointe, ni les six classes d'âge, n'interviennent dans la réglementation du mariage, qui

(1) Dès 1940, cependant, Lowie mettait en garde contre les fausses analogies avec les systèmes australiens.

dépend exclusivement du système des moitiés. On s'attendrait donc à rencontrer les corollaires habituels de l'organisation dualiste : distinction des cousins en croisés et parallèles ; confusion des cousins croisés patrilatéraux et matrilatéraux ; et mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux. Or, ce n'est que très imparfaitement le cas.

Dans un autre travail, dont nous rappellerons très rapidement les conclusions (1), nous avons distingué les modalités fondamentales de l'échange matrimonial en trois formes s'exprimant respectivement dans le mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux ; le mariage entre fils de sœur et fille de frère ; et le mariage entre fils de frère et fille de sœur. Nous avons donné à la première forme le nom d'*échange restreint*, exprimant par là qu'elle implique la division du groupe en deux sections ou un multiple de deux ; tandis que le terme d'*échange généralisé*, réunissant les deux autres formes, se réfère au fait qu'elles peuvent se réaliser entre un nombre quelconque de partenaires. La différence entre le mariage matrilatéral et le mariage patrilatéral provient alors de ce que le premier représente la forme la plus complète et la plus riche d'échange matrimonial, les partenaires se trouvant orientés une fois pour toutes dans une structure globale et indéfiniment ouverte. Au contraire, le mariage patrilatéral, forme « limite » de la réciprocité, ne lie jamais les groupes que deux à deux, et implique, à chaque génération, un renversement total de tous les cycles. Il résulte que le mariage matrilatéral s'accompagne normalement d'une terminologie de parenté que nous avons appelée « consécutive : » la situation des lignées les unes par rapport aux autres n'étant exposée à aucun changement, leurs occupants successifs tendent à être confondus sous le même terme, et les différences de générations sont négligées. Le mariage patrilatéral entraîne, à son tour, une terminologie « alternative, » qui exprime, par l'opposition des générations consécutives et l'identification des générations alternées, le fait qu'un fils se marie dans la direction opposée à celle où son père s'est marié (mais dans la même direction que la sœur de son père), et dans la même direction que celle où le père de son père s'est marié (mais

(1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1949.

dans la direction opposée à celle de la sœur du père du père). La situation symétrique et inverse prévaut pour les filles. Une deuxième conséquence s'ensuit : en mariage matrilatéral, on trouve deux termes différents pour qualifier deux types d'alliés : les « maris des sœurs » et les « frères des femmes, » qui ne se confondent jamais. Avec le mariage patrilatéral, cette dichotomie se transpose, au sein même de la lignée, pour distinguer les collatéraux du premier degré, selon leur sexe : le frère et la sœur, qui suivent toujours un destin matrimonial opposé, se différencient par le phénomène, bien décrit par F. E. Williams en Mélanésie, sous le nom de « sex affiliation ; » chacun reçoit, à titre privilégié, une fraction du statut de l'ascendant dont il (ou elle) suit le destin matrimonial, ou représente le destin complémentaire. Soit, selon les cas, le fils, de la mère — et la fille, du père — ou inversement.

Quand on applique ces définitions au cas des Sherenté, on décèle immédiatement des anomalies. Ni la terminologie de parenté, ni les règles du mariage, ne coïncident avec les exigences d'un système dualiste ou d'échange restreint. Et elles s'opposent entre elles, chaque forme se rattachant à l'une des deux modalités fondamentales de l'échange généralisé. Ainsi, le vocabulaire de parenté offre plusieurs exemples d'appellations consécutives, avec :

fils de la sœur du père = fils de la sœur
fils du frère de la femme = frère de la femme
mari de la sœur du père = mari de la sœur = mari de la fille

Les deux types de cousins croisés sont également distingués. Et cependant le mariage n'est permis qu'avec la cousine patrilatérale, et exclu avec la cousine matrilatérale, ce qui devrait impliquer une terminologie alternative, et non consécutive comme c'est précisément le cas. En même temps, plusieurs identifications terminologiques d'individus relevant de moitiés différentes (mère, fille de la sœur de la mère ; frère et sœur, enfants du frère de la mère ; enfants de la sœur du père, enfants du frère, etc.) suggèrent que la division en moitiés ne représente pas l'aspect le plus essentiel de la structure sociale. Ainsi donc, un examen, même superficiel, du vocabulaire de parenté et des règles du mariage inspire les constatations suivantes : ni le vocabulaire, ni les règles du mariage, ne

coïncident avec une organisation dualiste exogamique. Et le vocabulaire d'une part, les règles du mariage de l'autre, se rattachent à deux formes mutuellement exclusives, et toutes deux incompatibles avec l'organisation dualiste.

Par contre, on trouve des indices suggestifs d'un mariage matrilatéral, en contradiction avec la forme patrilatérale seule attestée. Ce sont : 1° le mariage plural avec une femme et sa fille d'un autre lit, forme de polygynie habituellement associée au mariage matrilatéral avec filiation matrilinéaire (bien que la filiation soit actuellement patrilinéaire) ; 2° la présence de deux termes réciproques entre alliés, *aimapli* et *izakmu* qui laisse à penser que les alliés entretiennent entre eux une relation toujours univoque (« maris de sœurs » ou « frères de femmes, » mais pas les deux choses simultanément et à la fois) ; 3° enfin et surtout, il y a le rôle, anormal dans un système de moitiés, de l'oncle maternel de la fiancée.

L'organisation dualiste se caractérise par une réciprocité de services entre les moitiés, qui sont à la fois associées et opposées. Cette réciprocité s'exprime dans un ensemble de relations particulières entre le neveu et son oncle maternel qui, quel que soit le mode de filiation, appartiennent à deux moitiés différentes. Or, chez les Sherenté, ces relations, restreintes dans leur forme classique à la relation spéciale des *narkwa*, semblent transposées entre le mari ou le fiancé, d'une part et, d'autre part, l'oncle maternel *de la fiancée*. Arrêtons-nous un instant sur ce point.

L'oncle maternel de la fiancée a les fonctions suivantes : il organise et opère l'abduction du fiancé comme préliminaire au mariage ; il récupère sa nièce en cas de divorce et la protège contre son mari ; il oblige le beau-frère à l'épouser en cas de mort du mari ; solidairement avec le mari, il venge sa nièce violée, etc. En d'autres termes, il est, avec le mari de sa nièce, et au besoin contre lui, le protecteur de celle-ci. Or, si le système des moitiés avait vraiment une valeur fonctionnelle, l'oncle maternel de la fiancée serait un « père » classificatoire du fiancé, ce qui rendrait son rôle d'abducteur et de protecteur, hostile au mari, de la femme d'un de ses « fils »), absolument inintelligible. Il faut donc qu'il y ait toujours au moins trois lignées distinctes : celle d'Ego, celle de la femme d'Ego, et celle de la mère de la femme d'Ego,

ce qui est incompatible avec un pur système de moitiés.

Au contraire, les services réciproques sont fréquemment rendus entre membres de la même moitié : à l'occasion de l'imposition des noms féminins, les échanges cérémoniels ont lieu entre la moitié alterne de celle des filles, et leurs oncles maternels qui relèvent de la moitié des officiants ; ce sont les oncles paternels qui procèdent à l'initiation des garçons, à la moitié desquels ils appartiennent ; lors de l'imposition du nom *Wakedi* à deux garçons, qui est le seul privilège de l'association des femmes, les oncles maternels des garçons accumulent du gibier dont s'emparent les femmes de la moitié alterne, qui est donc la même que celle des oncles en question. En résumé, tout se passe comme s'il y avait une organisation dualiste, mais à l'envers. Ou, plus exactement, le rôle des moitiés s'annule : au lieu qu'elles se rendent des services l'une à l'autre, les services sont rendus au sein de la même moitié, *à l'occasion* d'une activité particulière de l'autre. Il y a donc toujours trois partenaires, et non deux.

Dans ces conditions, il est significatif de rencontrer, sur le plan des associations, une structure formelle qui correspond exactement à une loi d'échange généralisé. Les quatre associations masculines sont ordonnées en circuit. Quand un homme change d'association, il do le faitire dans un ordre prescrit et immuable. Cet ordre est le même qui préside au transfert des noms féminins, qui est le privilège des associations masculines. Enfin cet ordre :

krara → krieriekmū → akemhā → annōrowa → (krara)

est le même, mais inversé, que celui de la genèse mythique des associations, et du transfert, d'une association à l'autre, de la charge de célébrer le cérémonial Padi.

Quand on passe au mythe, une nouvelle surprise se tient en réserve. Le mythe présente en effet les associations comme des *classes d'âge* engendrées dans un ordre successif (de la plus jeune à la plus âgée). Or, pour la manufacture des masques, les quatre associations se groupent par paires unies entre elles par une réciprocité de services, comme si elles formaient des moitiés, et ces paires associent des classes, non consécutives mais alternées, comme si ces moitiés consistaient chacune en deux classes matrimoniales avec échange géné-

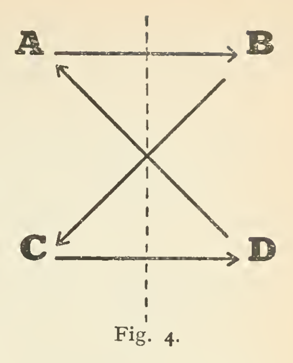


Fig. 4.

ralisé, soit : (fig. 4). Cet ordre se retrouve dans les règles de célébration de la fête des morts illustres, ou aikmā̄.

Ainsi, pour résumer une argumentation dont nous n'avons pu que marquer les articulations essentielles, on retiendra les points suivants :

1. Entre les moitiés exogamiques, les associations et les classes d'âge, il n'y a pas de cloison étanche. Les associations fonctionnent comme si elles étaient des classes matrimoniales, satisfaisant, mieux que les moitiés, aux exigences des règles du mariage et de la terminologie de parenté ; sur le plan mythique, elles apparaissent comme des classes d'âge, et dans la vie cérémonielle, elles se groupent dans un système théorique de moitiés. Seuls les clans paraissent étrangers, et comme indifférents, à cet ensemble organique. Tout se passe comme si moitiés, associations et classes d'âge étaient des traductions maladroites et fragmentaires d'une réalité sous-jacente.

2. La seule évolution historique, permettant de rendre compte de ces caractères contradictoires, serait :

a) à l'origine, trois lignées patrilinéaires et patrilocales avec échange généralisé (mariage avec la fille du frère de la mère) ;

b) introduction de moitiés matrilinéaires imposant :

c) la constitution d'une quatrième lignée patrilocale (le quatrième clan de chaque moitié actuelle, ou « tribu capturée ; » le mythe d'origine des associations affirme également qu'elles étaient primitivement trois) ;

d) un conflit surgissant entre la règle (matrilinéaire) de filiation et la règle (patrilocale) de résidence, entraînant

e) la conversion des moitiés à la filiation patrilinéaire, avec

f) perte concomitante du rôle fonctionnel des lignées qui se transforment en associations, par la mise en œuvre du phénomène de « résistance masculine » apparu avec l'introduction des moitiés sous leur forme matrilinéaire primitive.

Nous passerons plus rapidement sur les autres exemples, au premier rang desquels figurent les Bororo. Tout d'abord, il convient de noter la symétrie remarquable qui existe entre les institutions sherenté et bororo. Les deux tribus ont des villages circulaires, divisés en moitiés exogamiques comptant chacune quatre clans, et une maison des hommes au centre. Ce parallélisme se poursuit, malgré l'opposition des termes due au caractère, patrilinéaire ou matrilinéaire, des deux sociétés : la maison des hommes bororo est ouverte aux hommes mariés, celle des Sherenté est réservée aux célibataires ; c'est un lieu de promiscuité sexuelle chez les Bororo, la chasteté y est impérative chez les Sherenté ; les célibataires bororo y entraînent par la violence des filles ou des femmes avec lesquelles ils ont des rapports extra-conjugaux, tandis que les filles sherenté y pénètrent seulement pour capturer des maris. La comparaison est donc certainement justifiée.

Des travaux récents ont apporté de nouvelles informations sur le système de parenté et l'organisation sociale. En ce qui concerne le premier, les riches documents publiés par le P. Albisetti montrent que, si la dichotomie entre parents « croisés » et « parallèles » se produit bien (comme on peut s'y attendre dans un système à moitiés exogamiques), elle ne reproduit toutefois pas la division en moitiés, mais la recoupe : des termes identiques se retrouvent dans l'une et l'autre moitié. Ainsi, pour se limiter à quelques exemples frappants, Ego identifie les enfants de son frère et les enfants de sa sœur, qui appartiennent pourtant à des moitiés différentes, et si, à la génération des petits-enfants, on trouve la dichotomie aisément prévisible entre « fils et filles » (termes théoriquement réservés aux petits-enfants de la moitié alterne d'Ego) d'une part, et « gendres et brus » (termes théoriquement réservés aux petits-enfants de la moitié d'Ego) de l'autre, la distribution effective des termes ne correspond pas à la division en moitiés. On sait que dans d'autres tribus, par exemple chez les Miwok de Californie, de telles anomalies sont précisément l'indice de la présence de groupements différents des moitiés et plus importants que celles-ci. D'autre part, on note, dans le système bororo, des identifications remarquables, comme :

fils du fils du frère de la mère, appelé : mari de la fille, petit-fils ;
fille de la fille de la sœur du père, appelée : mère de la femme, gd. mère ;

et surtout :

fils du frère de la mère de la mère, fils du fils du frère de la mère de la mère de la mère, appelés : fils ;

qui évoquent immédiatement des structures de parenté du type Bank-Ambrym-Pentecôte, rapprochement confirmé par la possibilité du mariage avec la fille de la fille du frère de la mère dans les deux cas (1).

Dans le domaine de l'organisation sociale, le P. Albisetti précise que chaque moitié matrilinéaire comprend toujours quatre clans, et que le mariage n'est pas seulement préférentiel entre certains clans, mais doit unir entre elles des sections privilégiées de chaque clan. Chaque clan serait, en effet, divisé en trois sections, matrilinéaires comme le clan : supérieure, moyenne, inférieure. Étant donné deux clans liés par une préférence matrimoniale, le mariage ne peut se faire qu'entre Supérieurs et Supérieurs, Moyens et Moyens, Inférieurs et Inférieurs. Si cette description était exacte (et les informations des pères Salésiens se sont toujours montrées dignes de confiance) on voit que le schéma classique des institutions bororo s'effondrerait. Quelles que soient les préférences matrimoniales qui unissent entre eux certains clans, les clans proprement dits perdraient toute valeur fonctionnelle (nous avons déjà fait une constatation analogue chez les Sherenté), et la société bororo se réduirait à trois groupes endogames : supérieur, moyen, inférieur, chacun divisé en deux sections exogamiques, sans qu'il existe aucun lien de parenté entre les trois groupes principaux, qui constitueraient vraiment trois sous-sociétés (Fig. 5).

Comme la terminologie de parenté semble ne pouvoir être systématisée qu'en fonction de trois lignées théoriques ultérieurement dédoublées en six : père de la femme, mère, mari

(1) Chez les Bororo, toutefois, le mariage reste possible avec la fille du frère de la mère, ce qui indique qu'on ne doit pas pousser trop loin la comparaison.

de la fille, liées par un système d'échange généralisé, on est conduit à postuler, comme chez les Sherenté, un système primitif tripartite bouleversé par l'imposition d'un dualisme surajouté.

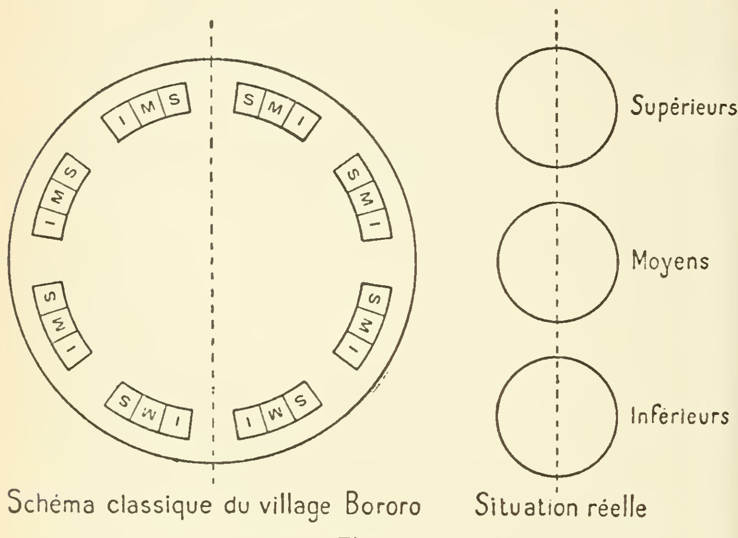


Fig. 5.

Le traitement de la société bororo comme une société endogame est si surprenant qu'on hésiterait même à l'envisager, si une conclusion analogue n'avait été indépendamment tirée, pour les Apinayé, par trois auteurs différents, des documents de Nimuendaju. On sait que les moitiés apinayé ne sont pas exogamiques, et que le mariage est réglé par la division du groupe en quatre *kiyé*, selon la formule : un homme A épouse une femme B, un homme B une femme C, un homme C une femme D, etc. Comme les garçons appartiennent à la *kiyé* de leur père et les filles à celle de leur mère, la division apparente en quatre groupes exogamiques recouvre une division réelle en quatre groupes endogames : hommes A et femmes B, parents entre eux ; hommes B et femmes C, parents entre eux ; hommes C et femmes D, parents entre eux ; et hommes D et femmes A, parents entre eux ; tandis qu'il n'existe aucune

relation de parenté entre les hommes et les femmes groupés dans chaque *kiyé*. C'est exactement la situation que nous avons décrite pour les Bororo sur la base des informations actuellement disponibles, avec cette seule différence que les groupes endogames seraient chez ces derniers au nombre de trois, au lieu de quatre. Certains indices suggèrent une situation du même type chez les Tapirapé. Dans ces conditions, on peut se demander si la règle du mariage apinayé, qui prohibe les unions entre cousins, et les privilèges endogames de certains clans bororo (qui peuvent contracter mariage, bien qu'ils relèvent de la même moitié) ne visent pas, par des moyens antithétiques, à remédier de la même façon à la scission du groupe : soit par des exceptions incestueuses, soit par des mariages contraires à la règle, mais que l'éloignement du degré permet moins aisément de déceler.

Il est fâcheux que les lacunes et les obscurités de l'ouvrage de Nimuendaju sur les Timbira orientaux ne permettent pas de pousser aussi loin l'analyse. Toutefois, on ne peut douter qu'on se trouve, ici encore, devant les mêmes éléments d'un complexe commun à toute l'aire culturelle. Les Timbira ont une terminologie systématiquement consécutive, avec :

fils de la sœur du père = père,
fille de la sœur du père = sœur du père,
fils du frère de la mère = fils du frère,
fille de la fille = fille de la sœur ;

et la prohibition du mariage entre cousins croisés (comme chez les Apinayé), malgré la présence des moitiés exogamiques ; le rôle de l'oncle maternel de la fiancée, protecteur de sa nièce contre son mari, situation déjà rencontrée chez les Sherenté ; le cycle rotatif des classes d'âge, analogue à celui des associations sherenté et des classes matrimoniales apinayé ; enfin, leur regroupement par paires de groupes alternés dans les compétitions sportives, comme les associations sherenté dans leurs fonctions cérémonielles, tout cela permet d'affirmer que les problèmes posés ne sauraient être très différents.

Trois conclusions se dégagent de cet exposé, dont on excusera le caractère schématique :

1. L'étude de l'organisation sociale des populations du Brésil central et oriental doit être entièrement reprise sur le

terrain. D'abord, parce que le fonctionnement réel de ces sociétés est très différent de son apparence superficielle jusqu'alors seule aperçue, ensuite et surtout, parce que cette étude doit être menée sur une base comparative. Il n'est pas douteux que Bororo, Canella, Apinayé et Sherenté ont systématisé, chacun à leur manière, des institutions réelles qui sont, à la fois, très voisines, et plus simples que leur formulation explicite. Bien plus : les divers types de groupement qu'on rencontre dans ces sociétés : trois formes d'organisation dualiste, clans, sous-clans, classes d'âge, associations, etc., ne représentent pas, comme en Australie, autant de formations dotées d'une valeur fonctionnelle, mais plutôt une série de traductions, chacune partielle et incomplète, d'une même structure sous-jacente qu'elles reproduisent à plusieurs exemplaires, sans jamais parvenir à exprimer ni à épuiser sa réalité.

2. Les enquêteurs sur le terrain doivent s'habituer à envisager leurs recherches sous deux aspects différents. Ils sont toujours exposés à confondre les théories des indigènes sur leur organisation sociale (et la forme superficielle donnée à ces institutions pour les faire cadrer avec la théorie), et le fonctionnement réel de la société. Entre les deux, il peut y avoir une différence aussi grande qu'entre la physique d'Épicure ou de Descartes, par exemple, et les connaissances tirées du développement de la physique contemporaine. Les représentations sociologiques des indigènes ne sont pas seulement une partie ou un reflet de leur organisation sociale : elles peuvent, comme dans les sociétés plus avancées, la contredire complètement, ou en ignorer certains éléments.

3. On a vu qu'à cet égard, les représentations indigènes du Brésil central et oriental, et le langage institutionnel dans lequel elles s'expriment, constituent un effort désespéré pour placer au premier plan un type de structure : moitiés ou classes exogamiques, dont le rôle réel est très secondaire, quand même il n'est pas complètement illusoire. Derrière le dualisme et la symétrie apparente de la structure sociale, on devine une organisation tripartite et asymétrique plus fondamentale (1),

(1) Cette organisation tripartite avait déjà été signalée par A. Métraux chez les Aweikôma, mais contestée pour la raison qu'elle aurait été « unique

au fonctionnement harmonieux de laquelle l'exigence d'une formulation dualiste impose des difficultés qui sont peut-être insurmontables. Pourquoi des sociétés, qui sont ainsi entachées d'un fort coefficient d'endogamie, ont-elles un besoin si pressant de se mystifier elles-mêmes, et de se concevoir comme régies par des institutions exogamiques d'une forme classique, mais dont elles n'ont aucune connaissance directe? Ce problème, dont nous avons ailleurs cherché la solution, relève de l'anthropologie générale. Qu'il se pose à propos d'une discussion aussi technique, et d'une aire géographique aussi limitée, que celles qui ont été abordées ici, montre bien, en tout cas, la tendance actuelle des études ethnologiques, et que désormais, dans le domaine des sciences sociales, la théorie et l'expérience sont indissolublement liées.

au Brésil ». Pour la bibliographie utilisée dans ce chapitre, on se reportera au volume dont il a été extrait ou à celle en fin du présent ouvrage.

CHAPITRE VIII

LES ORGANISATIONS DUALISTES EXISTENT-ELLES? (1)

Le savant que nous fêtons a partagé son attention entre l'Amérique et l'Indonésie. Peut-être ce rapprochement a-t-il favorisé l'audace et la fécondité des vues théoriques du professeur J. P. B. de Josselin de Jong ; car la voie qu'il a ainsi tracée me semble riche de promesses pour la théorie ethnologique. Celle-ci souffre d'une difficulté à établir et circonscrire sa base comparative : ou bien les données qu'on se propose de comparer sont si voisines, par la géographie et l'histoire, qu'on n'est jamais sûr d'avoir affaire à plusieurs phénomènes, et non à un seul, superficiellement diversifié ; ou bien elles sont trop hétérogènes et la confrontation devient illégitime, du fait qu'elle s'exerce sur des choses qui ne sont pas comparables entre elles.

L'Amérique et l'Indonésie offrent le moyen d'échapper à ce dilemme ; l'ethnologue qui se penche sur les croyances et les institutions de ces régions du monde se sent pénétré de la conviction intuitive que les faits y sont de même nature. Certains ont voulu chercher un substrat commun, pour rendre compte de cette parenté ; je n'ai pas à discuter ici leurs hypothèses, troublantes mais risquées. Du point de vue où je me place, il pourrait aussi bien s'agir d'une similitude structurale, entre des sociétés qui auraient effectué des choix voisins dans la série des possibles institutionnels, dont la

(1) Publié sous ce titre, *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, Deel 112, 2e Aflevering, 1956, pp. 99-128 (volume d'hommages au Prof. J. P. B. de Josselin de Jong).

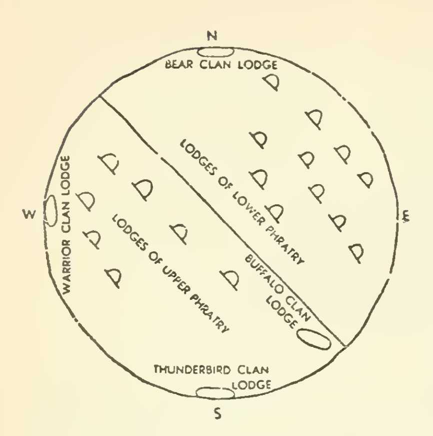


Fig. 6. — *Plan du village winnebago selon les informateurs de la moitié d'en haut (d'après* P. RADIN).

gamme n'est sans doute pas illimitée. Que l'analogie s'explique par une communauté d'origine, ou qu'elle résulte d'une ressemblance accidentelle des principes structuraux qui régissent, ici et là, l'organisation sociale et les croyances religieuses, le fait de l'affinité demeure. Et je pense qu'il n'est pas de meilleur moyen d'honorer le professeur J. P. B. de Josselin de Jong que de suivre la suggestion impliquée par son œuvre, en montrant comment une analyse comparative de certaines formes institutionnelles peut éclairer un problème fondamental de la vie des sociétés. On connaît, en effet, l'extraordinaire dispersion de l'organisation généralement connue sous le nom de système dualiste. C'est à elle que je me propose de consacrer ici quelques réflexions, en m'aidant d'exemples américains et indonésiens.

Mon point de départ sera fourni par une remarque de Paul Radin, dans sa monographie classique consacrée à une tribu des grands lacs américains, les Winnebago (1).

On sait que les Winnebago étaient jadis divisés en deux moitiés, respectivement appelées *wangeregi* ou « ceux d'en haut » et *manegi* ou « ceux qui sont sur la terre » (nous dirons désormais, pour plus de commodité, « ceux d'en bas »). Ces moitiés était exogamiques et elles définissaient aussi des droits et devoirs réciproques, chacune devant célébrer les funérailles d'un membre de la moitié opposée.

Quand il examine l'influence de la division en moitiés sur la structure du village, Radin note un curieux désaccord entre

(1) Paul RADIN, *The Winnebago Tribe*, 37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915-1916), Washington, 1923.

les personnes âgées qui lui servent d'informateurs. En majorité, elles décrivent un village de plan circulaire, où les deux moitiés sont séparées par un diamètre théorique N.-O. - S.-E. (fig. 6). Pourtant, plusieurs contestent énergiquement cette distribution du village et en reproduisent une autre, où les huttes des chefs de moitiés sont au centre, et non plus à la périphérie (fig. 7). Selon notre auteur, il semble enfin que la première disposition ait été toujours décrite par des informateurs de la moitié d'en haut, et la seconde, par des informateurs de la moitié d'en bas (*loc. cit.*, p. 188).

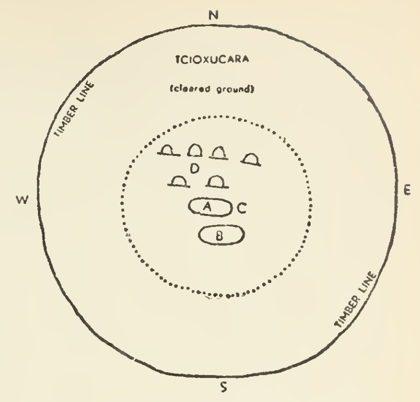


Fig. 7. — *Plan du village winnebago selon les informateurs de la moitié d'en bas* (Id.).

Ainsi donc, pour certains indigènes, le village avait une forme circulaire et les huttes étaient distribuées sur toute l'étendue du cercle divisé en deux moitiés. Pour les autres, il y a bien toujours bi-partition d'un village rond, mais avec deux différences capitales : non pas diamètre déterminant deux demi-cercles, mais cercle plus petit inscrit dans un plus grand ; et au lieu d'une division propre au village aggloméré, le cercle inscrit oppose l'ensemble des huttes au terrain défriché, lequel s'oppose, à son tour, à la forêt qui encercle le tout.

Radin n'insiste pas sur ce désaccord ; il se borne à regretter l'insuffisance de ses informations qui ne permettent pas de trancher en faveur de l'une ou l'autre disposition. Je voudrais montrer ici qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une alternative : les formes décrites ne concernent pas obligatoirement deux dispositions différentes. Elles peuvent aussi correspondre à deux manières de décrire une organisation trop complexe pour la formaliser au moyen d'un modèle unique, si bien que, selon leur position dans la structure sociale, les membres de

chaque moitié auraient tendance à la conceptualiser tantôt d'une façon et tantôt d'une autre. Car, même dans un type de structure sociale symétrique (au moins en apparence) comme l'organisation dualiste, la relation entre les moitiés n'est jamais statique, ni aussi réciproque qu'on pourrait avoir tendance à se la représenter.

Le désaccord des informateurs winnebago offre ceci de remarquable que les deux formes décrites correspondent à des arrangements réels. Nous connaissons des villages qui sont effectivement distribués (ou qui conçoivent leur distribution idéale) selon l'un ou l'autre modèle. Pour simplifier l'exposé, j'appellerai désormais la disposition de la figure 6 : *structure diamétrale*, et *structure concentrique* celle correspondant à la figure 7.

Les exemples de structure diamétrale ne manquent pas. On les trouve d'abord en Amérique du Nord où, en plus des Winnebago, presque tous les Sioux dressaient leurs campements de cette façon. Pour l'Amérique du Sud, les travaux de Curt Nimuendaju ont établi sa fréquence chez les Gé, auxquels il faut sans doute joindre, pour des raisons géographiques, culturelles et linguistiques, les Bororo du Mato Grosso central, étudiés par les PP. Colbacchini et Albisetti et par l'auteur du présent article. Peut-être même existait-elle à Tiahuanaco et au Cuzco. Diverses régions de la Mélanésie en offrent aussi l'illustration.

Quant à la structure concentrique, le plan du village de Omarakana aux îles Trobriand, publié par Malinowski, en fournit un exemple particulièrement saisissant. Arrêtons-nous y un instant (fig. 8) ; jamais, certes, n'aura-t-on mieux l'occasion de déplorer l'indifférence de cet auteur pour les problèmes de morphologie. Malinowski évoque trop rapidement une structure hautement significative et dont l'analyse plus poussée se fût révélée riche en enseignements. Le village de Omarakana est disposé en deux anneaux concentriques. Au centre, la place, « scene of the public and festive life » (*loc. cit.*, p. 10) autour de laquelle sont disposés les greniers à ignames, de caractère sacré et investis de toutes sortes de tabous. Une allée circulaire entoure les greniers, avec les huttes des couples mariés construites en bordure. C'est, dit Malinowski, la partie profane du village. Mais l'opposition

n'est pas seulement entre *central* et *périphérique; sacré* et *profane*. Elle se prolonge sur d'autres plans : dans les greniers du cercle intérieur, la nourriture *crue* est *préservée;* il est interdit d'y faire la cuisine : « The main distinction between the two rings is the taboo on cooking » (*loc. cit.*, p. 71) pour la raison que « cooking is inimical to yams ; » aux abords des maisons de famille du cercle extérieur seulement, la nourriture peut être *cuite* et *consommée*. Les greniers sont

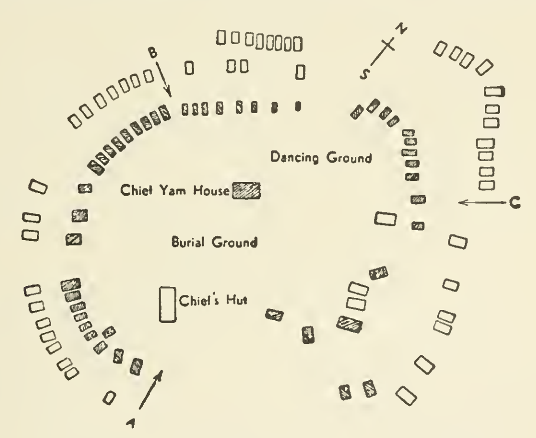


Fig. 8. — *Plan du village de Omarakana* (*d'après* B. MALINOWSKI).

mieux construits et plus ornés que les maisons d'habitation. Seuls les *célibataires* peuvent s'établir dans le cercle intérieur, tandis que les *couples mariés* doivent loger à la périphérie ; remarque, soit dit en passant, qui évoque tout de suite un point obscur noté par Radin à propos des Winnebago : « It was customary for a young couple to set up their home at some distance from their village (1) » d'autant plus troublant d'ailleurs, qu'à Omarakana, seul le chef peut établir sa résidence dans le cercle intérieur et que les informateurs winnebago, tenants de la structure concentrique, décrivent un

(1) Paul RADIN, The Culture of the Winnebago : as Described by Themselves. *Special Publications of Bollingen Foundation*, nº 1, 1949, p. 38, nº 13.

village réduit pratiquement aux huttes des principaux chefs : où donc habitaient les autres? Enfin, les deux anneaux concentriques de Omarakana sont opposés quant au sexe : « Without over-labouring the point, the central place might be called the male portion of the village and the street that of the women (1). » Or Malinowski souligne à plusieurs reprises que les greniers et maisons de célibataires peuvent être traités comme une appartenance, ou une extension, de la place sacrée, tandis que les huttes familiales entretiennent une relation similaire avec l'allée circulaire.

Nous avons donc, aux Trobriand, un système complexe d'oppositions entre sacré et profane, cru et cuit, célibat et mariage, mâle et femelle, central et périphérique. Le rôle respectivement dévolu à la nourriture crue et à la nourriture cuite dans les présents de mariage — eux-mêmes distingués en mâle et femelle à travers tout le Pacifique — confirmerait, s'il en était besoin, l'importance sociale et la diffusion géographique des conceptions sous-jacentes.

Sans entreprendre une aussi vaste comparaison, nous nous bornerons à noter les analogies de la structure du village trobriandais avec certains phénomènes indonésiens. L'opposition entre central et périphérique, ou interne et externe, rappelle immédiatement à la mémoire l'organisation des Baduj de la partie occidentale de Java en Baduj internes — considérés comme supérieurs et sacrés — et Baduj externes — eux-mêmes inférieurs et profanes (2). Peut-être faut-il, comme l'a suggéré M. J. M. van der Kroef (3), rapprocher cette opposition de celle entre « donneurs » et « preneurs » de femmes, dans les systèmes de mariage asymétriques de l'Asie du sud-est, où les premiers sont supérieurs aux seconds sous le double rapport du prestige social et de la puissance magique, ce qui nous entraînerait plus loin encore peut-être, jusqu'à la distinction chinoise des deux parentèles en *t'ang* et *piao*. Le traitement des Baduj comme fournissant un cas

(1) B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York - London, 1929, vol. I, p. 10; cf. aussi *Coral Gardens and their Magic*, London, 1935, vol. I, p. 32.

(2) N. J. C. GEISE, *Badujs en Moslims*, Leiden, 1952.

(3) Justus M. VAN DER KROEF, Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, *American Anthropologist*, n. s., vol. 56, nº 5, p. 1, 1954.

de transition entre système ternaire et système binaire pourrait aussi nous renvoyer à Omarakana, où nous avons simultanément une distinction entre *deux* cercles du village recoupés en *trois* secteurs, respectivement attribués au clan matrilinéaire du chef ; aux épouses du chef (c'est-à-dire les représentants des clans alliés) ; enfin aux gens du commun, eux-mêmes subdivisés en propriétaires secondaires du village et étrangers non-propriétaires. Quoi qu'il en soit, on ne saurait oublier que la structure dualiste des Baduj ne fonctionne pas actuellement sur le plan du village, mais définit les relations entre des territoires comprenant chacun de nombreux villages, ce qui est propre à inspirer une grande réserve. Néanmoins, M. P. E. de Josselin de Jong a pu légitimement généraliser, sur un autre plan, les observations relatives aux Baduj. Il remarque que l'opposition qui leur est propre en évoque d'autres, à Java et à Sumatra : celle entre « parents de l'enchère » et « parents de la surenchère » (celle-ci, si « chinoise ») ; il la rapproche de celle entre *agglomération* et *écarts*, c'est-à-dire entre *kampung*, « built-up village area » et *bukit*, « outlying hill-district » chez les Minangkabau (1) : structure concentrique par conséquent, mais qui est le thème, sur la place du village, d'un conflit simulé entre les représentants des deux groupes : « marins » d'un côté, « soldats » de l'autre, disposés pour l'occasion selon une structure diamétrale (est et ouest, respectivement). Le même auteur pose indirectement la question du rapport entre les deux types de structure, quand il note : « It would be of even more interest to know whether the contrast of *kampung* and *bukit* coincided with that of Koto-Piliang and Bodi-Tjaniago » (*loc. cit.*, pp. 80-81), autrement dit la division ancienne, postulée par lui, des Minangkabau en deux moitiés.

Du point de vue où nous nous plaçons dans ce chapitre, la distinction est plus importante encore ; il est clair que l'opposition entre village central et périphérie correspond approximativement à la structure mélanésienne décrite plus haut ; mais l'analogie avec la structure concentrique du village winnebago est saisissante, puisque les informateurs introdui-

(1) P. E. de Josselin de Jong, *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*. Leiden, 1951, pp. 79-80 et 83-84.

sent spontanément dans leur description des caractères écologiques qui leur servent, comme en Indonésie, à conceptualiser l'opposition : ici, entre l'anneau périphérique *tcioxucara*, terrain défriché, (auquel s'oppose le village construit, et qui s'oppose lui-même à la forêt qui englobe le tout (voir fig. 7). On notera donc, avec un intérêt tout spécial, que M. P. E. de Josselin de Jong retrouve le même type de structure chez les Negri-Sembilan de la péninsule malaise, où règne l'opposition entre la Côte (supérieur) et l'Intérieur (inférieur), redoublée par une opposition, très générale sur le continent et dans les îles, entre, d'une part les rizières et palmeraies (c'est-à-dire les cultures) et de l'autre, les montagnes et vallées (autrement dit, les terres vierges et incultes) (1). L'ensemble indochinois connaît d'ailleurs des divisions du même type.



Tous les auteurs hollandais se sont attachés à souligner les étranges contrastes que mettent en évidence ces types si complexes d'organisation sociale, pour l'étude desquels l'Indonésie offre sans doute un champ privilégié. Essayons, après eux, de les schématiser. Nous avons d'abord des formes de dualisme où l'on s'est plu parfois à deviner les vestiges d'une ancienne organisation en moitiés. Il est inutile d'entrer dans ce débat : le point important, pour nous, est que ce dualisme soit lui-même double : tantôt conçu, semble-t-il, comme résultant d'une dichotomie symétrique et équilibrée entre des groupes sociaux, des aspects du monde physique et des attributs moraux ou métaphysiques : c'est-à-dire — en généralisant un peu la notion proposée plus haut — une structure de type diamétral ; tantôt au contraire, conçu dans une perspective concentrique, avec cette différence, alors, que les deux termes de l'opposition sont nécessairement inégaux, sous le rapport du prestige social ou religieux, ou de tous les deux à la fois.

Bien entendu, il ne nous échappe pas que les éléments d'une structure diamétrale peuvent être aussi inégaux. C'est même, sans doute, le cas le plus fréquent puisque nous trouvons

(1) *Loc. cit.*, pp. 139, 165, 167.

pour les dénommer des expressions telles que : supérieur et inférieur, aîné et cadet, noble et plébéien, fort et faible, etc. Mais pour les structures diamétrales, cette inégalité n'existe pas toujours et, de toutes façons, elle ne découle pas de leur nature, qui est imprégnée de réciprocité. Comme je l'ai noté jadis (1) elle constitue une sorte de mystère, dont l'interprétation est un des buts de la présente étude.

Comment des moitiés tenues à des obligations réciproques et exerçant des droits symétriques, peuvent-elles être en même temps hiérarchisées? Dans le cas des structures concentriques, l'inégalité va de soi puisque les deux éléments sont, si l'on peut dire, ordonnés par rapport à un même terme de référence : le centre, dont un des cercles est proche puisqu'il le contient, tandis que l'autre en est écarté. De ce premier point de vue, trois problèmes se posent donc : nature des structures diamétrales ; nature des structures concentriques ; et raison pour laquelle la plupart des premières présentent un caractère d'asymétrie en contradiction apparente avec leur nature et qui les place, par conséquent, comme à moitié chemin entre les rares formes diamétrales absolument symétriques, et les structures concentriques qui, elles, sont toujours asymétriques.

En second lieu — et quel que soit l'aspect, diamétral ou concentrique, qu'elles revêtent — les structures dualistes indonésiennes semblent coexister avec des structures formées d'un nombre impair d'éléments : 3 le plus souvent, mais aussi 5, 7, et 9. Quelles relations unissent ces types, en apparence irréductibles? Le problème se pose surtout à propos des règles du mariage, car il y a incompatibilité entre le mariage bilatéral, qui accompagne normalement les systèmes à moitiés exogamiques, et le mariage unilatéral dont, depuis les travaux de van Wouden, on n'a pas cessé de vérifier la fréquence en Indonésie. En effet, la distinction entre les deux cousines croisées, fille de la sœur du père et fille du frère de la mère, implique au minimum trois groupes distincts, et elle est radicalement impossible avec deux. Pourtant, il semble y avoir eu à Amboine des moitiés conjuguées avec

(1) C. Lévi-Strauss, Reciprocity and hierarchy, *American Anthropologist*, *n. s.* vol. 46, nº 2, 1944.

un système d'échanges asymétriques ; à Java, Bali et ailleurs, on trouve des vestiges d'oppositions de type dualiste associées à d'autres, mettant en jeu 5, 7 ou 9 catégories. Or, s'il est impossible de ramener les secondes aux premières conçues en termes de structure diamétrale, le problème comporte une solution théorique à la condition de penser le dualisme sous une forme concentrique, puisque le terme supplémentaire se trouve alors affecté au centre, tandis que les autres sont symétriquement disposés à la périphérie. Comme l'a bien vu le professeur J. P. B. de Josselin de Jong, tout système impair peut être ramené à un système pair en le traitant sous forme d' « une opposition du centre avec les côtés adjacents. » Il y a donc un lien, au moins formel, entre le premier groupe de problèmes et le second.

***

Dans les paragraphes qui précèdent, j'ai posé, sur un exemple nord-américain, le problème de la typologie des structures dualistes et de la dialectique qui les unit ; cette première phase de la discussion a été, si j'ose dire, nourrie d'exemples mélanésiens et indonésiens. Abordant la seconde phase, je voudrais montrer que le problème peut être au moins rapproché de sa solution, par la considération d'un nouvel exemple, emprunté cette fois à une population sud-américaine : les Bororo.

Rappelons rapidement la structure du village bororo (fig. 9). Au centre, la maison des hommes, demeure des célibataires, lieu de réunion des hommes mariés et strictement interdite aux femmes. Tout autour, une vaste friche circulaire ; au milieu, la place de danse, adjacente à la maison des hommes. C'est une aire de terre battue, libre de végétation, circonscrite par des piquets. A travers la broussaille qui couvre le reste, des petits sentiers conduisent aux huttes familiales du pourtour, distribuées en cercle à la limite de la forêt. Ces huttes sont habitées par des couples mariés et leurs enfants. La filiation est matrilinéaire, la résidence matrilocale. L'opposition entre centre et périphérie est donc aussi celle des hommes (propriétaires de la maison collective) et des femmes, propriétaires des huttes familiales du pourtour.

Nous sommes en présence d'une structure concentrique,

pleinement consciente à la pensée indigène, où le rapport entre le centre et la périphérie exprime deux oppositions, celle entre *mâle* et *femelle*, comme on vient de le voir, et une autre entre *sacré* et *profane* : l'ensemble central, formé par la maison des hommes et la place de danse, sert de théâtre à la vie cérémonielle tandis que la périphérie est réservée aux activités domestiques des femmes, exclues par nature des mystères de la religion (ainsi, la fabrication et la manipulation des rhombes qui ont lieu dans la maison des hommes et sont, sous peine de mort, interdites aux regards féminins).

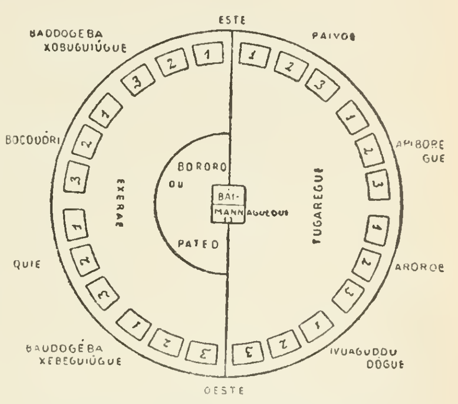


Fig. 9. — *Plan d'un village bororo* (*d'après* P. C. Albisetti)

Pourtant, cette structure concentrique coexiste avec plusieurs autres, de type diamétral. Le village bororo est d'abord divisé en deux moitiés, par un axe est-ouest qui répartit les huit clans en deux groupes de quatre, ostensiblement exogamiques. Cet axe est recoupé par un autre, qui lui est perpendiculaire dans la direction nord-sud, et qui redistribue les huit clans en deux autres groupes de quatre, dits respectivement « du haut » et « du bas », ou — quand le village est en bordure de rivière — « de l'amont » et « de l'aval. »

Cette disposition complexe s'impose, non seulement aux villages permanents, mais aux campements improvisés pour la nuit : dans ce dernier cas, les femmes et les enfants s'installent en cercle à la périphérie dans l'ordre de placement des clans, tandis que les jeunes hommes débroussaillent au centre un terrain tenant lieu de maison des hommes et de place de danse (1).

(1) P. A. Colbacchini et P. C. Albisetti, *Os Bororos orientais*, São Paulo, 1942, p. 35.

De leur côté, les indigènes du rio Vermelho m'ont expliqué, en 1936, qu'à l'époque où les villages étaient plus densément peuplés qu'aujourd'hui, les huttes étaient disposées de la même manière, mais sur plusieurs cercles concentriques au lieu d'un seul.

Au moment où j'écris ces lignes, je prends connaissance des découvertes archéologiques de Poverty Point, en Louisiane, dans la basse vallée du Mississippi (1). On me permettra d'ouvrir une parenthèse à ce sujet, car cette ville hopewellienne, qui date du début du premier millénaire avant notre ère, offre une curieuse ressemblance avec le village bororo tel qu'il pouvait exister dans le passé. Le plan est octogonal (qu'on songe aux 8 clans bororo) et les habitations disposées sur 6 rangs, si bien que l'ensemble affectait la forme de 6 octogones concentriques. Deux axes perpendiculaires, l'un orienté E.-O., l'autre N.-S., coupaient le village, leurs extrémités étant marquées par des tumuli en forme d'oiseau (2) dont deux ont été retrouvés, au nord et à l'ouest respectivement, les deux autres ayant été sans doute détruits par l'érosion quand la rivière Arkansas a déplacé son lit. Si l'on note que des vestiges d'incinération ont été repérés au voisinage d'un des tumuli (celui de l'ouest), on ne manquera pas d'évoquer à cette occasion les deux « villages des morts » bororo, situés respectivement aux extrémités est et ouest de l'axe des moitiés.

Nous sommes donc en présence d'un type de structure qui remonte en Amérique à une haute antiquité, dont des analogues se sont retrouvés, dans un passé plus récent, en Bolivie et au Pérou, et plus près de nous encore, dans la structure sociale des Sioux de l'Amérique du Nord et dans celle des Gé ou apparentés, en Amérique du Sud. Ce sont là autant de titres à notre attention.

(1) James A. Ford, The puzzle of Poverty Point, *Natural History*, vol. 64, nº 9, New York, nov. 1955, pp. 466-472.

(2) Les Bororo croient en un cycle de transmigrations qui s'achève sous la forme d'un oiseau.

*
* *

Enfin, le village bororo recèle une troisième forme de dualisme, celle-là implicite, qui est restée jusqu'à présent inaperçue et dont l'exposé réclame que nous envisagions d'abord un autre aspect de la structure sociale.

Nous avons déjà distingué dans le village une structure concentrique et deux structures diamétrales. Ces diverses manifestations de dualisme font aussi place à une structure triadique : en effet, chacun des 8 clans est divisé en 3 classes que j'appellerai : supérieure, moyenne et inférieure (s, m, i, dans le schéma ci-dessous). Me fondant sur des observations du P. Albisetti (1), j'ai montré dans un autre travail (2) que la règle selon laquelle un supérieur d'une moitié épouse obligatoirement un supérieur de l'autre, un moyen, un moyen et un inférieur, un inférieur, convertissait la société bororo, d'un système apparent d'exogamie dualiste, en un système réel d'endogamie triadique, puisque nous sommes en présence de trois sous-sociétés, formées chacune d'individus sans relation de parenté avec les membres des deux autres : les supérieurs, les moyens et les inférieurs. Enfin, dans le même travail, une comparaison rapide de la société bororo avec celle des Gé centraux et orientaux : Apinayé, Sherenté, Timbira, permettait de postuler pour l'ensemble une organisation sociale du même type.

Si l'exogamie bororo offre le caractère d'épiphénomène, il y aura moins lieu de s'étonner que, selon les Salésiens, une exception à la règle de l'exogamie des moitiés joue en faveur de deux paires de clans de l'une d'elles, qui auraient le privilège de se marier entre eux. Mais du même coup, il devient possible de dégager une troisième forme de dualisme. Soit 1, 2, 3, 4 les clans d'une moitié, et 5, 6, 7, 8 ceux de l'autre, pris dans leur ordre de disposition spatiale sur le cercle du village. La règle d'exogamie est suspendue au profit de 1 et 2 d'une part, de 3 et 4 de l'autre. Nous devons donc distinguer

(1) P. C. Albisetti, Contribuçoes missionarias, *Public. da Sociedade brasileira de Anthropologia e Etnologia*, Rio-de-Janeiro, 1948, nº 2, p. 8.

(2) C. Lévi-Strauss, Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, (chap. VII de ce volume).

8 relations de voisinage, telles que 4 impliquent le mariage et 4 l'excluent, et cette nouvelle formulation dualiste de la loi d'exogamie exprime la réalité aussi bien que la division apparente en moitiés :

Paires de clans en relation de voisinage	*Alliance possible (+) ou exclue (—)*
1,2	+
2,3	—
3,4	+
4,5	+
5,6	—
6,7	—
7,8	—
8,1	+

soit, au total, 4 + et 4 —.

Cela posé, on notera que la structure du village bororo offre deux anomalies remarquables. La première a trait à la disposition des s, m, i, dans les deux moitiés pseudo-exogamiques. Cette disposition est régulière au sein de chaque moitié seulement, où nous avons (selon les Salésiens) une succession de huttes à raison de 3 par clan dans l'ordre : s, m, i ; s, m, i ; etc... Mais l'ordre de succession des s, m, i, dans une moitié est inversé par rapport à l'ordre de succession dans l'autre : autrement dit, la symétrie des classes par rapport aux moitiés est *en miroir*, les deux demi-cercles se joignant par deux s à un bout et par deux i à l'autre. En négligeant la courbure du village on a donc :

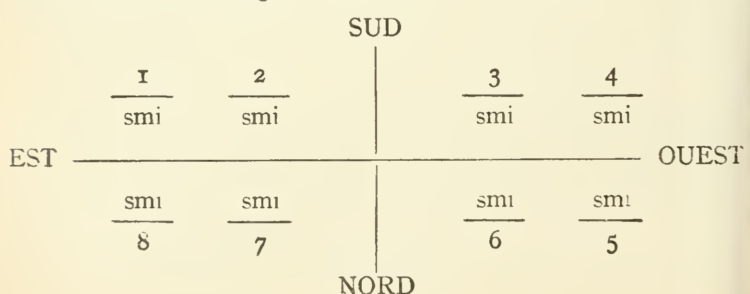


schéma où les chiffres de 1 à 8 se rapportent aux clans, les lettres s, m, i, aux classes composant chaque clan, l'horizontale est-ouest à l'axe des moitiés pseudo-exogamiques et la verticale nord-sud à celui des moitiés du haut et du bas.

Il semble résulter de cette disposition remarquable que les indigènes ne pensent pas leur village, en dépit de sa forme circulaire, comme un seul objet analysable en deux parties, mais plutôt comme deux objets distincts et accolés.

Passons maintenant à la seconde anomalie. Dans chaque moitié : 1 à 4 et 5 à 8, deux clans occupent une situation privilégiée en ce sens qu'ils représentent, sur le plan social, les deux grands héros culturels divinisés du panthéon bororo : Bakororo et Ituboré, gardiens de l'ouest et de l'est. Dans le schéma ci-dessus, les clans 1 et 7 personnifient Bakororo, les clans 4 et 6, Ituboré. Pour 1 et 4, situés respectivement à l'ouest et à l'est, pas de problème ; mais pourquoi 7, et non pas 8? et pourquoi 6, et non pas 5? La première réponse qui vient à l'esprit est que les clans, délégués à ces fonctions, doivent être aussi en contiguïté avec l'un des deux axes, est-ouest et nord-sud : 1 et 4 sont contigus à l'axe est-ouest, placés aux *deux bouts* et du *même côté;* tandis que 6 et 7 sont contigus à l'axe nord-sud, placés *au même bout* mais des *deux côtés*. Puisque 1 et 7 sont ouest et 4 et 6 est (par définition), il n'y a pas d'autre moyen de satisfaire à la condition de contiguïté.

Mais on nous permettra de remarquer — avec toute la prudence qui s'impose à un traitement aussi théorique d'un problème empirique — qu'une seule hypothèse rend compte de ces deux anomalies. Il suffirait d'admettre que, comme les Winnebago, les Bororo pensent simultanément leur structure sociale en perspective diamétrale et en perspective concentrique. Si une moitié, ou toutes les deux, se concevaient, régulièrement ou occasionnellement, comme étant l'une centrale et l'autre périphérique, alors l'opération mentale nécessaire pour passer d'une telle disposition idéale à la disposition concrète du village impliquerait : 1° l'ouverture du cercle intérieur par le sud et son déplacement vers le nord ; 2° l'ouverture du cercle extérieur par le nord et son déplacement vers le sud (fig. 10). En inversant les directions, chaque moitié pourrait se penser elle-même, et penser l'autre, comme

centrale ou périphérique à volonté ; liberté nullement indifférente, puisque la moitié Cera est actuellement supérieure à la moitié Tugaré, tandis que les mythes évoquent une situation inverse. Par ailleurs, il ne serait peut-être pas exact de dire que les Cera sont plus sacrés que les Tugaré ; mais chaque moitié paraît au moins entretenir des relations privilégiées avec un certain type de sacré qu'on pourrait appeler,

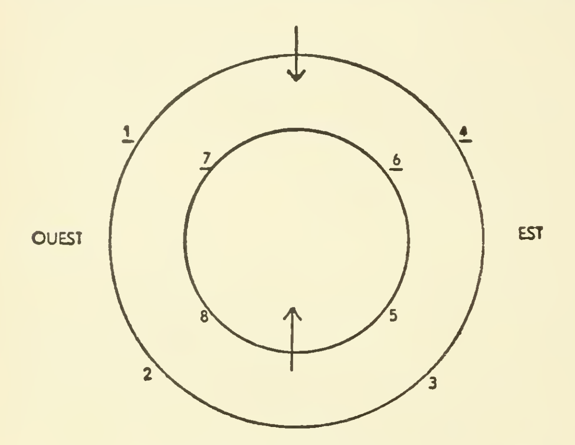


Fig. 10. — *Passage d'une structure concentrique à une structure diamétrale.*

en simplifiant, religieux pour les Cera et magique pour les Tugaré...

***

Récapitulons les traits principaux de la société bororo. Nous en avons dégagé trois qui consistent : 1° dans plusieurs formes de dualisme de type diamétral (*a*) axe pseudo-exogamique est-ouest ; *b*) axe apparemment non-fonctionnel nord-sud ; *c*) dichotomie exogamique des relations de contiguïté entre clans) ; 2° dans plusieurs formes de dualisme de type concentrique (oppositions entre : mâle-femelle ; célibat-mariage ; sacré-profane ; enfin les structures diamétrales

peuvent être pensées sous forme concentrique et inversement, phénomène seulement inféré ici, mais dont on vérifiera plus loin la réalisation expérimentale chez les Timbira orientaux) ; 3° dans une structure triadique, qui opère une redistribution de tous les clans en trois classes endogames (chacune divisée en deux moitiés exogamiques, soit au total six classes, de même qu'on trouvera, aussi chez les Timbira, six classes masculines).

Que nous soyons en présence d'une complexité inhérente aux organisations dualistes, comme on l'a montré plus haut au moyen d'exemples empruntés à l'Amérique du Nord, à l'Indonésie et à la Mélanésie, ressort bien d'une remarque supplémentaire. Chez les Bororo, le centre sacré du village se compose de trois parties : la maison des hommes, dont une moitié relève des Cera et l'autre des Tugaré, puisqu'elle est recoupée par l'axe est-ouest (ce qu'attestent les noms respectifs des deux portes opposées) ; et le *boróro* ou place de danse, sur le flanc est de la maison des hommes, où l'unité du village se reconstitue. Or c'est là, presque mot pour mot, la description du temple balinais avec ses deux cours intérieures et sa cour extérieure symbolisant, les deux premières une dichotomie générale de l'univers et la troisième, la médiation entre ces termes antagonistes (1).

***

L'organisation sociale des Timbira orientaux comprend les formations suivantes : 1) deux moitiés exogamiques et matrilinéaires, dites respectivement de l'est et de l'ouest, sans préséance au profit de l'une d'elles. Pourtant, les règles du mariage vont au-delà d'une simple exogamie de moitiés, puisque tous les cousins du premier degré sont conjoints prohibés ; 2) des classes patronymiques au nombre de 2 pour les femmes et de $3 \times 2 = 6$ pour les hommes. Le port d'un nom quelconque entraîne, pour les deux sexes, une réparti-

(1) J. M. VAN DER KROEF, *loc. cit.*, p. 856, citant Swellengrebel, *Kerk en Tempel op Bali*, La Haye, 1948.

tion en deux groupes respectivement appelés : *kamakra*, « ceux de la place (centrale) du village » et *atukmakra*, « ceux de l'extérieur ; » 3) pour les hommes, les classes patronymiques ont une fonction supplémentaire, qui consiste dans leur distribution en 6 groupes « de la place, » lesquels sont associés 3 par 3 en deux moitiés dites Est et Ouest, non-exogamiques et différentes par leur composition de celles mentionnées sous 1° ; 4) enfin, 4 classes d'âge, qui se succèdent de 10 en 10 ans, formant 4 sections réparties par paires de classes consécutives, dans un autre système de moitiés (le quatrième) différentes des précédentes et aussi nommées Est et Ouest.

Cette organisation complexe appelle quelques observations. Il existe deux règles de filiation : matrilinéaire pour les moitiés exogamiques, au moins en principe puisque la règle subsidiaire (qui prohibe le mariage entre cousins au premier degré) peut être interprétée, du point de vue de l'analyse formelle (car rien ne garantit que tel soit effectivement le cas), comme le résultat du recoupement de la filiation matrilinéaire explicite par une filiation patrilinéaire implicite, soit un double système de moitiés.

La seconde règle de filiation joue pour les classes patronymiques. Les noms se transmettent de sœur de père à fille de frère pour les femmes, et de frère de mère à fils de sœur, pour les hommes.

Des quatre systèmes de moitiés qui ont été énumérés, trois sont du type diamétral (est et ouest) et un, du type concentrique (place centrale, et : extérieur). Ce dernier sert de modèle à une dichotomie plus générale :

kamakra	*atukmakra*
—	—
Est	Ouest
soleil	lune
jour	nuit
saison sèche	saison des pluies
feu	bois de chauffage
terre	eau
rouge	noir

D'un point de vue fonctionnel, le système 3) joue un rôle dans les cérémonies d'initiation seulement. Le système 1) règle l'exogamie entendue au sens large ; les systèmes 2) et 4) définissent deux équipes sportives et de travail qui opèrent respectivement, la première pendant la saison des pluies, la seconde pendant la saison sèche.

Pour que l'exposé soit complet, il faudrait ajouter un dernier groupe de moitiés masculines, qui ont une fonction purement cérémonielle et limitée à certains festivals.

Bien que les lacunes de l'ouvrage de Nimuendaju (dont toutes les indications qui précèdent ont été tirées) (1) interdisent une formalisation complète du système, il est clair que nous retrouvons, dans ce labyrinthe d'institutions, les traits essentiels sur lesquels cette étude veut appeler l'attention, à savoir : en premier lieu, la juxtaposition de structures diamétrales et d'une structure concentrique, avec même une tentative de traduction d'un type dans l'autre. En effet, l'Est est à la fois Est et Centre ; l'Ouest, à la fois Ouest et Pourtour. D'autre part, s'il est vrai que la répartition entre centre et pourtour vaut aussi bien pour les femmes que pour les hommes, seuls ces derniers sont habilités à former les six groupes de la place. En analogie frappante avec la Mélanésie, les foyers de ces groupes de la place ne peuvent servir à cuire la nourriture,

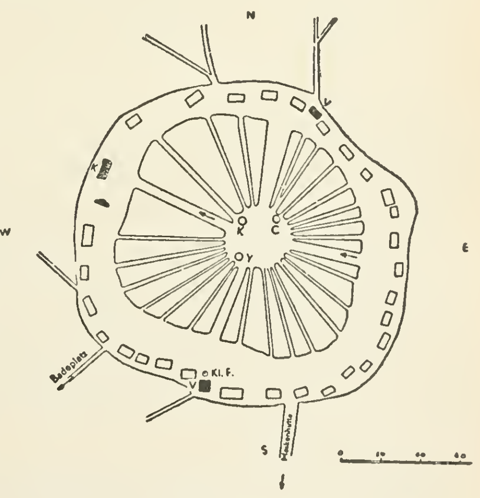


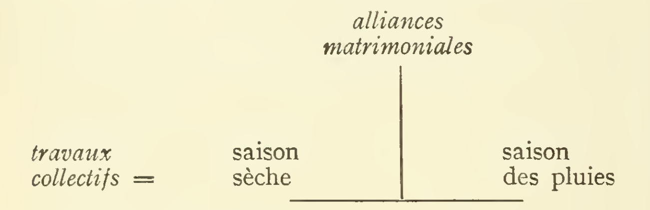
Fig. 11. — *Plan d'un village timbira* (*d'après* C. Nimuendaju).

(1) C. Nimuendaju, The Eastern Timbira, *Univ. of California Publ. in Amer Archaeol. and Ethnology*, vol. 41, 1946.

tandis que les cuisines doivent être installées derrière (dans certaines cérémonies, devant) les huttes du pourtour, qui sont incontestablement féminines (1) (fig. 11).

Notre auteur indique même que, pendant la saison sèche, l'activité cérémonielle se déroule sur le « boulevard » (c'est-à-dire l'allée circulaire qui borde la façade des huttes du pourtour) tandis qu'elle est strictement cantonnée à la place centrale pendant la saison des pluies (2).

En second lieu, toutes ces formes binaires sont combinées avec des formes ternaires, et cela, de deux façons différentes. Les moitiés remplissent une trinité de fonctions, le système 1) réglant les mariages, les systèmes 2) et 4) les travaux et divertissements collectifs, selon le rythme des saisons :



D'autre part, la triade réapparaît dans le nombre des groupes masculins « de la place » qui sont 6, soit 3 de l'Est et 3 de l'Ouest.

Nous arrivons alors au cœur du problème : quel rapport y a-t-il entre ces trois types de représentations : dualisme diamétral ; dualisme concentrique ; triade? Et comment se fait-il que ce qu'on nomme généralement « organisation dualiste » se présente, dans un grand nombre de cas (et peut-être même dans tous) comme un mélange inextricable des trois formules? Il convient, semble-t-il, de diviser le problème : rapport entre dualisme et triadisme ; rapport entre les deux formes de dualisme proprement dit.

Il n'est pas dans mes intentions de traiter ici la première question, qui nous entraînerait fort loin. Il me suffira d'indiquer dans quelle direction on devra chercher la solution.

(1) *Loc. cit.*, pp. 42-43.
(2) *Loc. cit.*, p. 92.

Le principe fondamental de mon livre *les Structures élémentaires de la parenté* (1) consistait en une distinction entre deux types de réciprocité auxquels j'avais donné le nom d'échange restreint et d'échange généralisé, le premier possible seulement entre des groupes de raison 2, le second compatible avec n'importe quel nombre de groupes. Cette distinction m'apparaît aujourd'hui naïve, parce que trop proche encore des classifications indigènes. D'un point de vue logique, il est plus raisonnable, et plus économique à la fois, de traiter l'échange restreint comme un cas particulier de l'échange généralisé. Si les observations présentées dans cette étude sont confirmées par d'autres exemples, nous devrons peut-être arriver à la conclusion que même ce cas particulier n'est jamais complètement réalisé dans l'expérience, sinon sous forme de rationalisation imparfaite de systèmes qui restent irréductibles à un dualisme, sous les espèces duquel ils essayent vainement de se représenter.

Si l'on nous concède ce point, même à titre d'hypothèse de travail, il résultera que le triadisme et le dualisme sont indissociables, parce que le second n'est jamais conçu comme tel, mais seulement sous forme de limite du premier. Nous pourrons alors aborder l'autre aspect du problème, qui concerne la coexistence de deux formes de dualisme, diamétral et concentrique. La réponse vient aussitôt : le dualisme concentrique est lui-même un médiateur entre le dualisme diamétral et le triadisme, et c'est par son intermédiaire que le passage d'une forme à l'autre se fait.

Essayons de formuler la représentation géométrique la plus simple qu'on puisse concevoir du dualisme diamétral, tel qu'il se trouve empiriquement réalisé dans des structures villageoises comme celles que nous avons illustrées. Il suffira de figurer un plan de village sur une droite. Le dualisme diamétral sera représenté par deux segments de droite placés dans le prolongement l'un de l'autre et possédant une commune extrémité.

Mais quand nous voulons opérer de même avec le dualisme concentrique, tout change : s'il reste possible d'étaler le cercle périphérique sur une droite (continue cette fois, et non plus

(1) Paris, 1949.

formée de deux segments), le centre sera extérieur à cette droite, sous forme d'un point. Au lieu de deux segments de droite, nous aurons donc une droite et un point ; et comme les éléments significatifs de cette droite sont les deux origines, la représentation pourra être analysée en trois pôles (fig. 12).

Il y a donc une profonde différence entre le dualisme diamétral et le dualisme concentrique : le premier est statique, c'est un dualisme qui ne peut pas se dépasser lui-même ; ses transformations n'engendrent rien d'autre qu'un dualisme semblable à celui dont on était parti. Mais le dualisme concentrique est dynamique ; il porte en lui un triadisme implicite ; ou, pour parler plus exactement, tout effort pour passer de la triade asymétrique à la dyade symétrique suppose le dualisme concentrique qui est dyadique comme l'un, mais asymétrique comme l'autre.

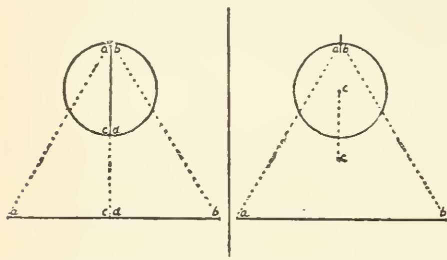


Fig. 12. — *Représentation sur une droite d'une structure diamétrale* (à gauche) *et d'une structure concentrique* (à droite).

La nature ternaire du dualisme concentrique ressort aussi d'une autre remarque : c'est un système qui ne se suffit pas à lui-même et qui doit toujours se référer au milieu environnant. L'opposition entre terrain déblayé (cercle central) et terrain vague (cercle périphérique) appelle un troisième terme, brousse ou forêt — c'est-à-dire terrain vierge — qui circonscrit l'ensemble binaire, mais aussi le prolonge, puisque le terrain déblayé est au terrain vague comme celui-ci est au terrain vierge. Dans un système diamétral, au contraire, le terrain vierge représente un élément non-pertinent ; les moitiés se définissent l'une par opposition à l'autre et l'apparente symétrie de leur structure crée l'illusion d'un système clos.

A l'appui de cette démonstration, que certains jugeront sans doute excessivement théorique, on peut apporter plusieurs séries d'observations.

En premier lieu, les choses se passent chez les Bororo comme

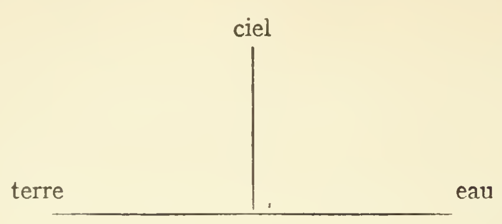
si, par rapport à l'axe nord-sud, les deux moitiés employaient chacune inconsciemment un type de projection différent. Les deux clans Cera, représentant les dieux de l'Ouest et de l'Est, sont effectivement situés à l'ouest et à l'est du village. Mais si les Tugaré pensaient, eux, en termes de structure concentrique, la projection du cercle du village sur une droite, opérée à partir de l'axe nord-sud, engendrerait une droite parallèle à l'axe est-ouest, dont les deux origines correspondraient par conséquent à l'emplacement des clans 7 et 6, respectivement gardiens de l'ouest et de l'est (points *a* et *b* de la figure 12, à droite).

En deuxième lieu, la représentation d'un système concentrique sous forme d'une opposition entre *un point* et *une droite* (1), illustre admirablement une singularité du dualisme (concentrique et diamétral) qui se répète dans un très grand nombre de cas, je veux dire la nature hétérogène de certains symboles servant à traduire l'antithèse des moitiés. Sans doute ces symboles peuvent-ils être homogènes : ainsi l'opposition entre été et hiver, terre et eau, terre et ciel, haut et bas, gauche et droite, rouge et noir (ou d'autres couleurs), noble et plébéien, fort et faible, aîné et cadet, etc. Mais parfois, on observe une symbolisation différente, où l'opposition se fait entre termes logiquement hétérogènes : stabilité et changement, état (ou acte) et procès, être et devenir, synchronie et diachronie, simple et ambigu, univoque et équivoque ; toutes formes d'oppositions qu'on peut, semble-t-il, subsumer sous une seule qui est celle du continu et du discontinu.

Un exemple trop simple (car il l'est au point de ne pas répondre à la définition précédente), servira de première approximation : celui des Winnebago déjà cités, où un dualisme diamétral apparent « du haut » et « du bas » recouvre mal un système à trois pôles, le haut pouvant être

(1) On m'a objecté que les structures de type « concentrique » sont représentables par deux droites, non par une droite et un point. J'ai cru pouvoir adopter d'emblée la seconde représentation qui est une simplification de la première, puisque j'ai déjà montré que la disposition en cercles concentriques est la réalisation empirique d'une opposition plus profonde entre centre et pourtour. Même en s'en tenant à la forme complexe, d'ailleurs, le caractère binaire ou ternaire de chaque système apparaîtrait aussitôt.

représenté par un pôle : le ciel, tandis que le bas en exige deux : la terre et l'eau.



Souvent aussi, l'opposition entre les moitiés exprime une dialectique plus subtile. Ainsi, chez les Winnebago eux-mêmes, les rôles dévolus aux deux moitiés : guerre et police, pour ceux du bas ; paix et médiation, pour ceux du haut. C'est-à-dire qu'à l'intention constante qui définit les seconds correspond, pour les premiers, une fonction ambivalente, en un sens de protection, mais en un autre de contrainte (1). Ailleurs, les deux moitiés se partagent, l'une la création du monde, l'autre sa conservation, qui ne sont pas des opérations du même type puisque l'une se situe dans un moment de la durée tandis que l'autre lui est co-extensive. L'opposition, que nous avons notée en Mélanésie et en Amérique du Sud, entre nourriture cuite et nourriture crue (comme, d'ailleurs, celle qui lui est toujours parallèle, entre mariage et célibat) implique une asymétrie du même type entre état et procès, stabilité et changement, identité et transformation. On voit donc que les antithèses qui servent à exprimer le dualisme relèvent de deux catégories différentes : les unes vraiment, les autres faussement symétriques ; ces dernières ne sont pas autre chose que des triades, déguisées en dyades grâce au subterfuge logique qui consiste à traiter comme deux termes homologues un ensemble formé réellement d'un pôle et d'un axe, qui ne sont pas des objets de même nature.

(1) Cette opposition entre deux termes, l'un univoque et l'autre équivoque, se retrouve à chaque pas dans le rituel pawnee, cf. notre étude : le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, *in* Le Symbolisme cosmique des monuments religieux, *Serie Orientale Roma*, Rome. 1957.

***

Il nous reste à parcourir la dernière étape de la démonstration. Dès qu'on se résout à traiter en systèmes ternaires ces formes d'organisation sociale habituellement décrites comme binaires, leurs anomalies s'évanouissent et il devient possible de les ramener toutes à un même type de formalisation. Des divers exemples discutés dans ce chapitre, on en retiendra seulement trois ; en effet, nos informations sur les règles de mariage des Timbira, et sur la façon dont elles s'intègrent dans une structure sociale particulièrement difficile, sont trop fragmentaires et équivoques pour permettre de les formaliser. Le cas des Winnebago et celui des Bororo sont plus clairs ; nous y joindrons un modèle indonésien. Encore faut-il préciser que souvent, les structures sociales indonésiennes ont été restituées plutôt qu'observées, en raison de l'état de décomposition où elles se trouvaient quand leur étude est devenue possible. L'association d'un système de mariage asymétrique (de type préférentiel, avec la fille du frère de la mère) et d'une organisation dualiste, semble avoir été très répandue en Indonésie ; nous la représenterons ici sous la forme d'un modèle simplifié comprenant 2 moitiés et 3 classes matrimoniales, étant entendu que le chiffre 3 ne correspond pas nécessairement à une donnée empirique, mais tient lieu d'un chiffre quelconque, pourvu que ce chiffre ne soit pas égal à 2 : dans ce cas, en effet, le mariage deviendrait symétrique et l'on sortirait des conditions de l'hypothèse.

Cela étant admis, nos trois modèles : winnebago, indonésien et bororo sont formalisables dans les trois diagrammes ci-dessous, qui sont de même famille et dont chacun illustre toutes les propriétés du système correspondant. Les trois diagrammes ont une structure identique, à savoir : 1) un groupe de trois petits cercles ; 2) un triscèle ; 3) un grand cercle ; mais la fonction de ces trois éléments n'est pas la même pour chacun. Examinons-les donc successivement.

Le village winnebago comprend 12 clans répartis en 3 groupes, à raison de 2 groupes de 4 (respectivement « terre » et « eau ») pour la moitié d'en bas et d'un groupe de 4 (« ciel ») pour la moitié d'en haut. Le triscèle représente les possibilités

de mariage en fonction de la règle d'exogamie des moitiés. Le grand cercle, qui coïncide avec le périmètre du village, englobe le tout pour en faire une unité résidentielle (fig. 13).

Le modèle indonésien est plus complexe. Nous n'avons plus affaire à des clans groupés, mais à des classes matrimoniales

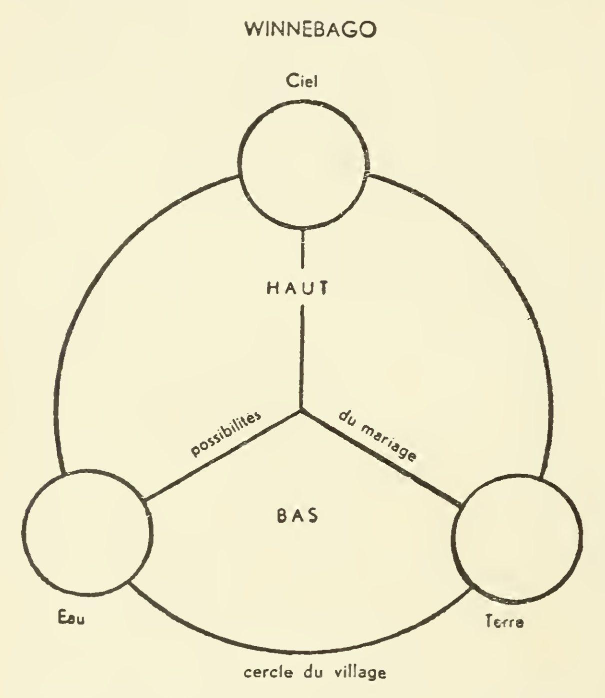


Fig. 13. — *Schéma de la structure sociale winnebago.*

non-résidentielles, c'est-à-dire dont les membres peuvent être dispersés dans plusieurs villages. La règle de mariage asymétrique entre ces classes est du type : un homme A épouse une femme B ; un homme B une femme C ; un homme C une femme A, ce qui implique : 1° une dichotomie des sexes à l'intérieur de chaque classe (le frère et la sœur ayant un destin matrimonial différent) ; cette fonction dichotomique

est signalée dans le diagramme par le triscèle, qui répartit chaque classe en deux groupes : hommes d'un côté, femmes de l'autre ; 2° dans un tel système, la résidence n'est pas significative et le grand cercle reçoit donc une autre fonction, qui est de traduire les possibilités du mariage entre

Fig. 14. — *Schéma d'une structure sociale de type indonésien.*

hommes d'une classe et femmes d'une autre, comme on peut aisément s'en assurer par une simple inspection du diagramme (fig. 14).

Arrêtons-nous un instant sur ce point. Notre formalisation du modèle indonésien met en évidence une propriété remarquable du mariage asymétrique. Dès que ses conditions sont réalisées — c'est-à-dire avec un minimum de trois classes —

le principe d'une dichotomie dualiste apparaît, fondée sur l'opposition entre mâle et femelle. Que cette opposition, inhérente au système, ait fourni à l'Indonésie le modèle à partir duquel elle a construit ses organisations dualistes, ressort, selon nous, du fait que les moitiés indonésiennes sont toujours conçues comme étant respectivement mâle et femelle. La pensée indonésienne ne semble pas avoir été gênée par le fait que, dans leur réalisation empirique, les moitiés peuvent être pourtant mâle ou femelle et comprendre une quantité approximativement égale de membres masculins et féminins. Mais dans une société de même type (mariage asymétrique associé à une organisation dualiste), je veux dire les Miwok de la Californie, les indigènes se sont heurtés au problème et ont éprouvé une difficulté certaine à le résoudre.

Comme les moitiés indonésiennes, celles des Miwok expriment une bipartition générale des choses et des êtres. Les moitiés sont dites respectivement *kikua* (de l'eau) et *tunuka* (de la terre) ; bien que tous les animaux, plantes, aspects physiographiques et phénomènes météorologiques ou astronomiques soient répartis entre les deux moitiés, les principes mâle et femelle font exception à cette dichotomie universelle, comme si la dialectique indigène n'avait pu surmonter la constatation objective qu'il y a des hommes et des femmes dans chaque moitié. Mais, fait significatif, cette situation n'est pas considérée comme allant de soi ; il faut un mythe passablement tortueux pour l'expliquer : « Coyote-girl and her husband told each other they would have four children, two girls and two boys... Coyote named one of the male children Tunuka and one of the female children Kikua. The other male child he named Kikua and the other female Tunuka. Coyote thus made the moieties and gave people their first names (1). » Le couple originel ne suffit pas ; par un véritable tour de prestidigitation mythique, il faut postuler à l'origine quatre classes (c'est-à-dire une division implicite de chaque moitié en mâle et femelle) pour éviter que les moitiés n'expriment, entre autres choses, une dichotomie sexuelle comme l'Indonésie l'a admis, mais en contradiction avec la situation empirique.

(1) E. W. GIFFORD, Miwok Moieties, *Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol.*, vol. 12, nº 4, pp. 143-144.

Passons maintenant au troisième diagramme (fig. 15), où l'on a formalisé la structure sociale bororo sur le même modèle que les deux autres. Les petits cercles ne correspondent pas à des groupes de clans (comme c'était le cas chez les Winnebago) ni à des classes (comme en Indonésie) mais à des

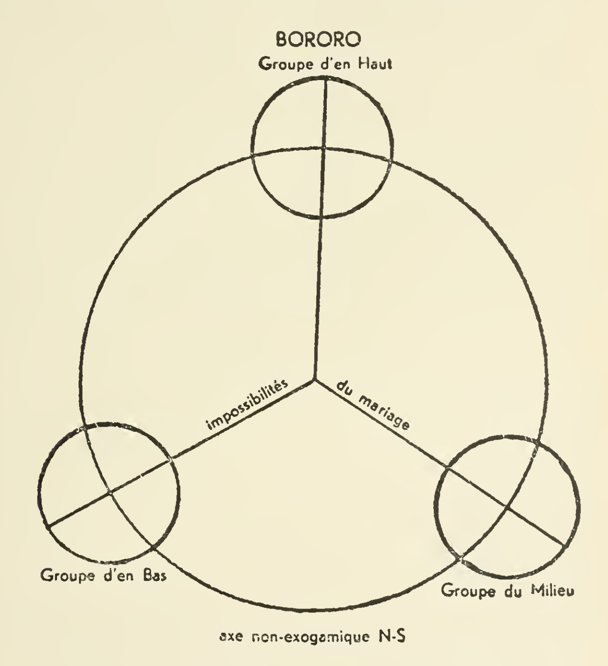


Fig. 15. — *Schéma de la structure sociale bororo.*

groupes de classes; et, à l'inverse des deux cas précités, ces unités sont endogames. On se souvient, en effet, que les moitiés pseudo-exogamiques des Bororo comprennent chacune 4 clans divisés en 3 classes. On a regroupé dans le diagramme tous les supérieurs, tous les moyens, tous les inférieurs. La division exogamique devient donc intérieure à chaque groupe de classes, selon le principe : les supérieurs d'une moitié épousent les supérieurs de l'autre, les moyens épousent les moyens et ainsi de suite. Le triscèle reçoit alors

pour fonction d'exprimer les impossibilités du mariage propres à chaque classe.

Quelle est, ici, la fonction du grand cercle? Sa relation aux trois petits cercles (les groupes de classes) et au triscèle (impossibilités du mariage) ne laisse subsister aucun doute : il correspond à l'axe non-exogamique nord-sud qui, dans tout village bororo, répartit les clans, perpendiculairement à l'axe des moitiés pseudo-exogamiques, en deux groupes appelés respectivement : d'en haut et d'en bas ; ou : de l'amont et de l'aval. J'ai souvent remarqué que le rôle de cette seconde division est obscur (1). Et à bon droit : car si la présente analyse est exacte, la conclusion — au premier abord surprenante — s'en dégagera, que l'axe nord-sud n'a aucune fonction, sinon de permettre à la société bororo d'exister. Considérons le diagramme : les trois petits cercles représentent des groupes endogames, des sous-sociétés qui se perpétuent côte à côte, sans que s'établisse jamais entre leurs membres aucune relation de parenté. Le triscèle ne correspond à aucun principe unificateur puisque, traduisant les impossibilités du mariage, il exprime lui aussi une valeur négative du système. Le seul élément unifiant disponible est donc fourni par l'axe nord-sud, et encore sous réserve : car s'il possède une signification résidentielle, celle-ci reste pourtant ambiguë ; elle a rapport au village, mais avec sa scission en deux régions distinctes pour résultat.

Cette hypothèse devra certainement être mise à l'épreuve sur le terrain. Mais ce n'est pas la première fois que la recherche nous met en présence de formes institutionnelles qu'on pourrait appeler *de type zéro* (2). Ces institutions n'auraient aucune propriété intrinsèque, sinon d'introduire les conditions préalables à l'existence du système social dont elles relèvent, auquel leur présence — en elle-même dépourvue de signification — permet de se poser comme totalité. La sociologie rencontrerait ainsi un problème essentiel, qui lui est commun avec la linguistique, mais dont elle ne semble pas

(1) C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, éd. Plon, Paris, 1955, p. 231.

(2) C'est ainsi qu'il y a quelques années, nous avons été amené à définir le *mana*. Cf. C. Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *in :* Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. xli-lii.

avoir pris conscience sur son propre terrain. Ce problème consiste dans l'existence d'institutions dépourvues de sens, sinon d'en donner un à la société qui les possède.

Sans nous étendre davantage sur ce sujet qui dépasse les cadres de la présente étude, nous reviendrons à nos trois systèmes, dont les propriétés peuvent être résumées sous forme de cinq oppositions binaires.

Nous avons affaire à des classes ou à des clans ; ces éléments sont donnés en groupe (groupes de clans, groupes de classes) ou isolés (classes) ; les règles d'alliance sont exprimées de façon positive ou négative ; les sexes sont distingués (en mariage asymétrique) ou confondus (en mariage symétrique, où frère et sœur ont le même destin matrimonial) ; enfin, la résidence est un aspect significatif ou non-significatif, selon le système considéré. On aboutit ainsi au tableau suivant, où le signe + est arbitrairement affecté au premier terme de chaque opposition, le signe — au second :

		Winnebago	Indonésie	Bororo
1	classe/clan	—	+	+
2	groupe/unité	+	—	+
3	alliance prescrite/ alliance interdite	+	+ —	—
4	sexes distingués/ sexes confondus	—	+	—
5	résidence significative/ résidence non-significative	+	—	+ —

L'opposition n° 3 (alliance) est ambivalente en Indonésie à cause du caractère asymétrique du mariage : pour deux classes quelconques, la règle de mariage entre hommes de x et femmes de y est symétrique et inverse de celle entre

hommes de *y* et femmes de *x*. L'opposition nº 5 (résidence) est ambivalente chez les Bororo, pour la raison indiquée plus haut : l'axe nord-sud implique la résidence commune, tout en la dissociant par rapport à lui.

Un examen des diagrammes suffit à montrer que le modèle adopté intègre les caractères binaire et ternaire des structures sociales considérées. On notera aussi qu'il semble exister un rapport entre l'aspect diamétral ou concentrique des oppositions binaires, selon la nature des symboles auxquels elles sont affectées. En Indonésie, l'aspect diamétral traduit une opposition : mâle / femelle, et l'aspect concentrique se trouve ainsi consacré à l'opposition complémentaire entre : haut et bas (laquelle fournit une triade : haut / milieu / bas). Inversement, chez les Bororo (et sans doute aussi chez les Winnebago), une triade : haut / milieu / bas, ou : ciel / eau / terre, renvoie à l'aspect concentrique la mission d'exprimer l'opposition : mâle / femelle. Il serait intéressant de rechercher, à l'aide d'autres exemples, si cette corrélation se vérifie, c'est-à-dire si l'affectation du dualisme concentrique à l'opposition entre haut et bas entraîne toujours l'affectation du dualisme diamétral à l'opposition entre mâle et femelle, et inversement.

Il est déjà clair, par tout ce qui précède, que l'opposition la plus générale (celle entre structure binaire et structure ternaire) reçoit des applications symétriques et inverses en Amérique du Sud et en Indonésie. Dans le cas indonésien, nous avons un système de moitiés associé à l'échange généralisé, soit une forme asymétrique d'exogamie. La structure ternaire définit donc les groupes d'alliés, la structure binaire, les deux sens de circulation des hommes et des femmes respectivement. Autrement dit, la première se réfère aux *classes*, et la seconde aux *relations* entre ces classes. En Amérique du Sud au contraire (et, semble-t-il, chez tous les Gé), la structure binaire est utilisée pour définir les groupes, la structure ternaire, les deux sens de circulation, non plus des hommes et des femmes, mais les sens permis ou interdit indistinctement aux deux sexes (puisque l'échange est restreint, selon une forme symétrique d'endogamie). Donc c'est ici la structure binaire qui se réfère aux *classes*, et la structure ternaire aux *relations*.

Un dernier mot pour conclure. Je me suis efforcé de mon-

trer dans cet article que l'étude des organisations dites dualistes révélait tant d'anomalies et de contradictions, par rapport à la théorie en vigueur, que l'on aurait intérêt à renoncer à cette dernière et à traiter les formes apparentes de dualisme comme des distorsions superficielles de structures dont la nature réelle est autre, et beaucoup plus compliquée. Pourtant ces anomalies n'avaient nullement échappé à l'attention des inventeurs de la théorie dualiste, je veux dire Rivers et son école. Elles ne les gênaient pas, parce qu'ils se représentaient les organisations dualistes (sur la base même de ces anomalies) comme autant de produits historiques de l'union entre deux populations différentes par la race, par la culture ou simplement par la puissance. Dans une telle conception, les structures sociales considérées pouvaient être à la fois dualistes et asymétriques ; et même, elles le devaient.

Marcel Mauss, puis Radcliffe-Brown et Malinowski, ont révolutionné la pensée ethnologique en substituant à cette interprétation historique une autre, de nature psycho-sociologique, fondée sur la notion de réciprocité (1). Mais dans la mesure où ces maîtres ont fait école, les phénomènes d'asymétrie furent rejetés au second plan, parce qu'ils s'intégraient mal dans la nouvelle perspective. L'inégalité des moitiés fut progressivement traitée comme une irrégularité du système. Et, ce qui est beaucoup plus grave, les anomalies flagrantes relevées par la suite furent complètement négligées. Comme il est souvent arrivé dans l'histoire de la science, une propriété essentielle de l'objet s'est d'abord manifestée à l'attention des chercheurs sous la forme d'un cas particulier ; puis, on a eu peur de compromettre le résultat obtenu en le soumettant à une épreuve plus rigoureuse.

La théorie de la réciprocité n'est pas en cause. Elle reste aujourd'hui, pour la pensée ethnologique, établie sur une

(1) En vérité, Rivers dont le génie est aujourd'hui méconnu faisait simultanément appel aux deux types d'interprétation et, depuis Rivers, personne n'a rien dit qui ne fût déjà annoncé par ce grand théoricien. Ce qui est suggéré ici reste pourtant exact, dans la mesure où les contemporains et successeurs de Rivers lui ont surtout reconnu la paternité de ses interprétations historiques et géographiques, tandis que l'aspect psychologique et logique de sa doctrine était assimilé en silence par Mauss, Radcliffe-Brown et Malinowski, pour être développé par eux avec l'éclat qu'on sait.

base aussi ferme que la théorie de la gravitation l'est en astronomie. Mais la comparaison comporte une leçon : en Rivers, l'ethnologie a trouvé son Galilée ; et Mauss fut son Newton. Souhaitons seulement que, dans un monde plus insensible que ces espaces infinis dont le silence effrayait Pascal, les rares organisations dites dualistes encore en activité puissent attendre leur Einstein, avant que pour elles — moins abritées que les planètes — ne sonne l'heure prochaine de la désintégration.

MAGIE ET RELIGION

CHAPITRE IX

LE SORCIER ET SA MAGIE (1)

Depuis les travaux de Cannon, on aperçoit plus clairement sur quels mécanismes psycho-physiologiques reposent les cas, attestés dans de nombreuses régions du monde, de mort par conjuration ou envoûtement (2) : un individu conscient d'être l'objet d'un maléfice est intimement persuadé, par les plus solennelles traditions de son groupe, qu'il est condamné ; parents et amis partagent cette certitude. Dès lors, la communauté se rétracte : on s'éloigne du maudit, on se conduit à son égard comme s'il était, non seulement déjà mort, mais source de danger pour tout son entourage ; à chaque occasion et par toutes ses conduites, le corps social suggère la mort à la malheureuse victime, qui ne prétend plus échapper à ce qu'elle considère comme son inéluctable destin. Bientôt, d'ailleurs, on célèbre pour elle les rites sacrés qui la conduiront au royaume des ombres. D'abord brutalement sevré de tous ses liens familiaux et sociaux, et exclu de toutes les fonctions et activités par quoi l'individu prenait conscience de lui-même, puis retrouvant ces forces si impérieuses à nouveau conjurées, mais seulement pour le bannir du monde des vivants, l'envoûté cède à l'action combinée de l'intense terreur qu'il ressent, du retrait subit et total des multiples systèmes de référence fournis par la connivence du groupe, enfin à leur inversion décisive qui, de vivant, sujet de droits

(1) Publié sous ce titre : *Les Temps modernes*, 4e année, no 41, 1949, pp. 3 24.

(2) W. B. CANNON, « Voodoo » Death, *American Anthropologist*, n. s., vol. 44, 1942.

et d'obligations, le proclament mort, objet de craintes, de rites et d'interdits. L'intégrité physique ne résiste pas à la dissolution de la personnalité sociale (1).

Comment ces phénomènes complexes s'expriment-ils sur le plan physiologique? Cannon a montré que la peur, comme la rage, s'accompagne d'une activité particulièrement intense du système nerveux sympathique. Cette activité est normalement utile, entraînant des modifications organiques qui mettent l'individu en mesure de s'adapter à une situation nouvelle ; mais si l'individu ne dispose d'aucune réponse instinctive ou acquise à une situation extraordinaire, ou qu'il se représente comme telle, l'activité du sympathique s'amplifie et se désorganise et peut, en quelques heures parfois, déterminer une diminution du volume sanguin et une chute concomitante de tension, avec, pour résultat, des dégâts irréparables aux organes de la circulation. Le refus de boisson et de nourriture, fréquent chez des malades en proie à une angoisse intense, précipite cette évolution, la déshydratation agissant comme stimulant du sympathique et la diminution de volume du sang se trouvant accrue par la perméabilité croissante des vaisseaux capillaires. Ces hypothèses ont été confirmées par l'étude de plusieurs cas de traumatismes consécutifs à des bombardements, des engagements sur le champ de bataille, ou même des opérations chirurgicales : la mort intervient, sans que l'autopsie puisse déceler de lésion.

Il n'y a donc pas de raison pour mettre en doute l'efficacité de certaines pratiques magiques. Mais on voit, en même temps, que l'efficacité de la magie implique la croyance en la magie, et que celle-ci se présente sous trois aspects complémentaires : il y a, d'abord, la croyance du sorcier dans l'efficacité de ses techniques ; ensuite, celle du malade qu'il soigne, ou de la victime qu'il persécute, dans le pouvoir du sorcier lui-même ; enfin, la confiance et les exigences de l'opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se

(1) Un indigène australien, victime d'un envoûtement de ce genre au mois d'avril 1956, fut transporté mourant à l'hôpital de Darwin. Placé dans un poumon d'acier et nourri au moyen d'une sonde, il se rétablit progressivement, convaincu que « la magie de l'homme blanc est la plus forte. » Cf. Arthur Morley, *in London Sunday Times*, 22/4/1956, p. 11.

situent les relations entre le sorcier et ceux qu'il ensorcelle (1). Aucune des trois parties en cause n'est évidemment à même de former une représentation claire de l'activité du sympathique, et des troubles que Cannon a appelés homéostatiques. Quand le sorcier prétend extraire par succion, du corps de son malade, un objet pathologique dont la présence expliquerait l'état morbide et produit un caillou qu'il avait dissimulé dans sa bouche, comment cette procédure se justifie-t-elle à ses yeux? Comment un innocent accusé de sorcellerie parvient-il à se disculper si l'imputation est unanime, puisque la situation magique est un phénomène de *consensus?* Enfin, quelle part de crédulité, et quelle part de critique, interviennent dans l'attitude du groupe vis-à-vis de ceux auxquels il reconnaît des pouvoirs exceptionnels, auxquels il accorde des privilèges correspondants, mais dont il exige aussi des satisfactions adéquates? Commençons par examiner ce dernier point.



C'était au mois de septembre 1938. Depuis quelques semaines, nous campions avec une petite bande d'Indiens Nambikwara, non loin des sources du Tapajoz, dans ces savanes désolées du Brésil central où, pendant la plus grande partie de l'année, les indigènes errent à la recherche de graines et de fruits sauvages, de petits mammifères, d'insectes et de reptiles et, en général, de tout ce qui peut les empêcher de mourir de faim. Une trentaine d'entre eux se trouvaient réunis là, au hasard de la vie nomade, groupés par familles sous les frêles abris de branchages qui apportent une protection dérisoire contre le soleil écrasant de la journée, la fraîcheur nocturne, la pluie et le vent. Comme la plupart des bandes, celle-ci avait un chef civil, et un sorcier dont l'activité quotidienne ne se distinguait en rien de celle des autres hommes du groupe : chasse, pêche, travaux artisanaux. C'était un

(1) Au cours de cette étude, dont l'objet est plus psychologique que sociologique, nous croyons pouvoir négliger, quand elles ne sont pas absolument indispensables, les distinctions de rigueur en sociologie religieuse entre les diverses modalités d'opérations magiques et les différents types de sorciers.

homme robuste, de quarante-cinq ans environ, et un joyeux vivant.

Un soir, pourtant, il ne reparut pas au campement à l'heure habituelle. La nuit tomba et les feux s'allumèrent ; les indigènes ne dissimulaient pas leur inquiétude. Nombreux sont les périls de la brousse : rivières torrentueuses, danger, sans doute improbable, de la rencontre d'un grand animal sauvague : jaguar ou fourmilier, ou celui, plus immédiatement présent à l'esprit nambikwara, qu'une bête en apparence inoffensive ne soit l'incarnation d'un Esprit malfaisant des eaux ou des bois ; et surtout, nous apercevions tous les soirs, depuis une semaine, des feux de campement mystérieux qui tantôt s'éloignaient et tantôt se rapprochaient des nôtres. Or toute bande inconnue est potentiellement hostile. Après deux heures d'attente, la conviction que le compagnon avait succombé dans une embuscade était devenue générale, et tandis que ses deux jeunes femmes et son fils pleuraient bruyamment la mort de leur époux et père, les autres indigènes évoquaient les conséquences tragiques que la disparition de leur dignitaire ne pouvait manquer d'annoncer.

Vers dix heures du soir, cette attente anxieuse d'une catastrophe imminente, les gémissements auxquels d'autres femmes commençaient à participer, l'agitation masculine, avaient réussi à créer une ambiance intolérable et nous décidâmes de partir en reconnaissance avec quelques indigènes qui avaient conservé un calme relatif. Nous n'avions pas fait deux cents mètres que nous trébuchions sur une forme immobile : c'était notre homme, silencieusement accroupi, grelottant dans le froid nocturne, échevelé, et privé (les Nambikwara ne portant pas d'autres vêtements) de sa ceinture, colliers et bracelets. Il se laissa ramener sans difficulté au campement, mais il fallut de longues exhortations de tous et les supplications des siens pour qu'il se départît de son mutisme. Enfin, on put lui arracher, bribe par bribe, les détails de son histoire. Un orage — le premier de la saison — avait éclaté dans l'après-midi, et le tonnerre l'avait emporté à plusieurs kilomètres de là, à un site qu'il indiqua, puis l'avait ramené à l'endroit même où nous l'avions trouvé, après l'avoir complètement dépouillé. Tout le monde fut se coucher en commentant l'événement. Le lendemain, la victime du tonnerre

avait retrouvé sa jovialité habituelle avec, d'ailleurs, tous ses ornements, détail qui ne parut surprendre personne, et la vie habituelle reprit son cours.

A quelques jours de là cependant, une autre version de ces prodigieux événements commença d'être colportée par certains indigènes. Il faut savoir que la bande qui en fut le théâtre était composée d'individus d'origines différentes, et qui avaient fusionné en une nouvelle unité sociale à la suite de circonstances obscures. Un des groupes avait été décimé par une épidémie quelques années auparavant et n'était plus suffisamment nombreux pour mener une vie autonome ; l'autre avait fait sécession de sa tribu d'origine et s'était trouvé en proie aux mêmes difficultés. Quand, et dans quelles conditions, les deux groupes s'étaient-ils rencontrés et avaient-ils décidé d'unir leurs forces, l'un donnant à la nouvelle formation son chef civil, l'autre son chef religieux, nous ne pûmes le savoir ; mais l'événement était certainement récent car aucun mariage ne s'était produit entre les deux groupes au moment de notre rencontre, bien que les enfants de l'un fussent généralement promis aux enfants de l'autre ; et malgré la communauté d'existence, chaque groupe avait conservé son dialecte, et ne pouvait communiquer avec l'autre que par l'intermédiaire de deux ou trois indigènes bilingues.

Après ces explications indispensables, voici ce qui se disait de bouche à oreille : on avait de bonnes raisons de supposer que les bandes inconnues qui croisaient dans la savane provenaient de la tribu du groupe scissionniste auquel appartenait le sorcier. Celui-ci, empiétant sur les attributions de son collègue le chef politique, avait sans doute voulu prendre contact avec ses anciens compatriotes, pour solliciter un retour au bercail, pour les inciter à attaquer ses nouveaux associés, ou encore pour les rassurer sur les dispositions de ceux-ci à leur égard ; quoi qu'il en soit, il avait eu besoin d'un prétexte pour s'absenter, et l'enlèvement par le tonnerre, avec la mise en scène subséquente, avaient été inventés dans ce but. C'étaient, naturellement, les indigènes de l'autre groupe qui répandaient cette interprétation, à laquelle ils ajoutaient secrètement foi, et qui les remplissait d'inquiétude. Mais jamais la version officielle de l'événement ne fut publi-

quement discutée, et jusqu'à notre départ, qui eut lieu peu après, elle resta ostensiblement admise par tous (1).

On eût, pourtant, beaucoup étonné les sceptiques en invoquant une supercherie si vraisemblable, et dont ils analysaient eux-mêmes les mobiles avec beaucoup de finesse psychologique et de sens politique, pour mettre en cause la bonne foi et l'efficacité de leur sorcier. Sans doute, il n'avait pas volé sur les ailes du tonnerre jusqu'au rio Ananaz, et tout n'était que mise en scène. Mais ces choses auraient pu se produire, elles s'étaient effectivement produites dans d'autres circonstances, elles appartenaient au domaine de l'expérience. Qu'un sorcier entretienne des relations intimes avec les forces surnaturelles, c'est là une certitude ; que, dans tel cas particulier, il ait prétexté son pouvoir pour dissimuler une activité profane, c'est le domaine de la conjecture et l'occasion d'appliquer la critique historique. Le point important est que les deux éventualités ne sont pas mutuellement exclusives, pas plus que ne le sont, pour nous, l'interprétation de la guerre comme le dernier sursaut de l'indépendance nationale, ou comme le résultat des machinations des marchands de canons. Les deux explications sont logiquement incompatibles, mais nous admettons que l'une ou l'autre puisse être vraie, selon les cas ; comme elles sont également plausibles, nous passons aisément de l'une à l'autre, selon l'occasion et selon le moment, et, pour beaucoup, elles peuvent obscurément coexister dans la conscience. Ces interprétations divergentes, quelle que puisse être leur origine savante, ne sont pas évoquées par la conscience individuelle au terme d'une analyse objective, mais plutôt comme des données de complément, réclamées par des attitudes très floues et non élaborées qui, pour chacun de nous, ont un caractère d'expérience. Ces expériences restent, cependant, intellectuellement informes et affectivement intolérables, à moins de s'incorporer tel ou tel schème flottant dans la culture du groupe et dont l'assimilation permet seule d'objectiver des états subjectifs, de formuler des impressions informulables, et d'intégrer des expériences inarticulées en système.

(1) C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, chap. xxix.

***

Ces mécanismes s'éclaireront mieux à la lumière d'observations déjà anciennes faites chez les Zuni du Nouveau-Mexique par l'admirable enquêteuse, M. C. Stevenson (1). Une fillette de douze ans avait été prise d'une crise nerveuse immédiatement après qu'un adolescent lui eut saisi les mains ; ce dernier fut accusé de sorcellerie et traîné devant le tribunal des prêtres de l'Arc. Pendant une heure, il nia vainement avoir des connaissances occultes quelconques. Ce système de défense s'étant montré inefficace, et le crime de sorcellerie étant, à cette époque encore, puni de mort chez les Zuni, l'accusé changea de tactique et improvisa un long récit dans lequel il expliquait en quelles circonstances il avait été initié à la sorcellerie et avait reçu de ses maîtres deux produits, dont l'un rendait les filles folles et l'autre les guérissait. Ce point constituait une ingénieuse précaution contre les développements ultérieurs. Sommé de produire ses drogues, il se rendit chez lui sous bonne garde, et revint avec deux racines qu'il utilisa aussitôt dans un rituel compliqué, au cours duquel il simula une transe consécutive à l'absorption d'une des drogues, puis un retour à l'état normal grâce à l'autre. Après quoi il administra le remède à la malade et la déclara guérie. La séance fut levée jusqu'au lendemain, mais, dans la nuit, le prétendu sorcier s'évada. On le reprit aussitôt, et la famille de la victime s'improvisa tribunal pour continuer le procès. Devant la résistance de ses nouveaux juges à accepter sa version précédente, le garçon en invente alors une autre : tous ses parents, ses ancêtres étaient des sorciers, et c'est d'eux qu'il tient d'admirables pouvoirs, tels que se transformer en chat, remplir sa bouche d'épines de cactus et tuer ses victimes — deux bébés, trois fillettes, deux garçons — en les projetant sur celles-ci ; tout cela, grâce à des plumes magiques qui lui permettent, à lui et aux siens, d'abandonner la forme humaine. Ce dernier détail constituait une erreur tactique, car maintenant, les juges exigeaient la production des plumes,

(1) M. C. Stevenson, The Zuni Indians, *23 rd Annua Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington, 1905.

comme preuve de la véracité du nouveau récit. Après différentes excuses, rejetées l'une après l'autre, il fallut se transporter à la maison familiale de l'accusé. Celui-ci commença de prétendre que les plumes étaient dissimulées derrière le revêtement d'une paroi, qu'il ne pouvait détruire. On l'y obligea. Après avoir abattu un pan de mur dont il examinait soigneusement chaque débris, il tenta de s'excuser par un manque de mémoire : il y avait deux ans que les plumes avaient été cachées et il ne savait plus où. Contraint à de nouvelles explorations, il finit par s'attaquer à une autre paroi, où, après une heure de travail, une vieille plume apparut dans le torchis. Il s'en saisit avidement, et la présenta à ses persécuteurs comme l'instrument magique dont il avait parlé ; on lui fit expliquer en détail le mécanisme de son emploi. Enfin, traîné sur la place publique, il dut répéter toute son histoire qu'il enrichit d'un grand nombre de détails nouveaux, et termina par une péroraison pathétique où il pleurait la perte de son pouvoir surnaturel. Ainsi rassurés, ses auditeurs consentirent à le libérer.

Ce récit, qu'il nous a malheureusement fallu abréger et dépouiller de toutes ses nuances psychologiques, reste instructif à plusieurs égards. On voit d'abord que, poursuivi pour sorcellerie et risquant, de ce fait, la peine capitale, l'accusé ne gagne pas l'acquittement en se disculpant, mais en revendiquant son prétendu crime ; bien plus : il améliore sa cause en présentant des versions successives dont chacune est plus riche, plus nourrie de détails (et donc, en principe, plus coupable) que la précédente. Le débat ne procède pas, comme nos procès, par accusations et dénégations, mais par allégations et spécifications. Les juges n'attendent pas de l'accusé qu'il conteste une thèse, et moins encore qu'il réfute des faits ; ils lui demandent de corroborer un système dont ils ne détiennent qu'un fragment, et dont ils veulent qu'il reconstitue le reste d'une manière appropriée. Comme le note l'enquêteuse à propos d'une phase du procès : « Les guerriers s'étaient laissé si complètement absorber par le récit du garçon qu'ils paraissaient avoir oublié la raison première de sa comparution devant eux. » Et quand la plume magique est finalement exhumée, l'auteur remarque avec beaucoup de profondeur : « La consternation se répandit chez les guerriers, qui s'excla-

mèrent d'une seule voix : « Qu'est-ce que cela signifie? » Maintenant, ils étaient certains que le garçon avait dit la vérité. » Consternation, et non pas triomphe de voir apparaître la preuve tangible du crime : car, plutôt qu'à réprimer un crime, les juges cherchent (en validant son fondement objectif par une expression émotionnelle appropriée) à attester la réalité du système qui l'a rendu possible. La confession, renforcée par la participation, la complicité même, des juges, transforme l'accusé, de coupable, en collaborateur de l'accusation. Grâce à lui, la sorcellerie, et les idées qui s'y rattachent, échappent à leur mode pénible d'existence dans la conscience, comme ensemble diffus de sentiments et de représentations mal formulés, pour s'incarner en être d'expérience. L'accusé, préservé comme témoin, apporte au groupe une satisfaction de vérité, infiniment plus dense et plus riche que la satisfaction de justice qu'eût procurée son exécution. Et finalement, par sa défense ingénieuse, rendant son auditoire progressivement conscient du caractère vital offert par la vérification de son système (puisqu'aussi bien, le choix n'est pas entre ce système et un autre, mais entre le système magique et pas de système du tout, c'est-à-dire le désarroi) l'adolescent est parvenu à se transformer, de menace pour la sécurité physique de son groupe, en garant de sa cohérence mentale.

Mais la défense n'est-elle, vraiment, qu'ingénieuse? Tout donne à croire qu'après avoir tâtonné pour trouver une échappatoire, l'accusé participe avec sincérité et — le mot n'est pas trop fort — ferveur, au jeu dramatique qui s'organise entre ses juges et lui. On le proclame sorcier ; puisqu'il y en a, il pourrait l'être. Et comment connaîtrait-il d'avance les signes qui lui révéleraient sa vocation? Peut-être sont-ils là, présents dans cette épreuve et dans les convulsions de la fillette transportée au tribunal. Pour lui aussi, la cohérence du système, et le rôle qui lui est assigné pour l'établir, n'ont pas une valeur moins essentielle que la sécurité personnelle qu'il risque dans l'aventure. On le voit donc construire progressivement le personnage qu'on lui impose, avec un mélange de roublardise et de bonne foi : puisant largement dans ses connaissances et dans ses souvenirs, improvisant aussi, mais surtout, vivant son rôle et cherchant, dans les manipulations qu'il ébauche et dans le rituel qu'il bâtit de pièces et

de morceaux, l'expérience d'une mission dont l'éventualité, au moins, est offerte à tous. Au terme de l'aventure, que reste-t-il des ruses du début, jusqu'à quel point le héros n'est-il pas devenu dupe de son personnage, mieux encore : dans quelle mesure n'est-il pas effectivement devenu un sorcier? « Plus le garçon parlait, » nous dit-on de sa confession finale « et plus profondément il s'absorbait dans son sujet. Par moments, son visage s'illuminait de la satisfaction résultant de l'empire conquis sur son auditoire. » Que la fillette guérisse après l'administration du remède, et que les expériences vécues au cours d'une épreuve si exceptionnelle s'élaborent et s'organisent, il n'en faudrait sans doute pas davantage pour que les pouvoirs surnaturels, déjà reconnus par le groupe, soient confessés définitivement par leur innocent détenteur.

*
* *

Nous devons accorder une place plus grande encore à un autre document, d'une valeur exceptionnelle, mais auquel il semble qu'on n'ait reconnu jusqu'à présent qu'un intérêt linguistique : il s'agit d'un fragment d'autobiographie indigène recueilli en langue kwakiutl (de la région de Vancouver, au Canada) par Franz Boas, et dont il nous a donné la traduction juxtalinéaire (1).

Le nommé Quesalid (tel est, du moins, le nom qu'il reçut quand il fut devenu sorcier) ne croyait pas au pouvoir des sorciers, ou, plus exactement, des shamans, puisque ce terme convient mieux pour dénoter leur type d'activité spécifique dans certaines régions du monde ; poussé par la curiosité de découvrir leurs supercheries, et par le désir de les démasquer, il se mit à les fréquenter jusqu'à ce que l'un d'eux lui offrît de l'introduire dans leur groupe, où il serait initié et deviendrait rapidement un des leurs. Quesalid ne se fit pas prier, et son récit décrit, dans le détail, quelles furent ses premières leçons : étrange mélange de pantomime, de prestidigitation et de connaissances empiriques, où l'on trouve mêlés l'art de feindre l'évanouissement, la simulation de crises ner-

(1) Franz Boas, The religion of the Kwakiutl, *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X, New York, 1930, part. II, pp. 1-41.

veuses, l'apprentissage de chants magiques, la technique pour se faire vomir, des notions assez précises d'auscultation et d'obstétrique, l'emploi de « rêveurs » c'est-à-dire d'espions chargés d'écouter les conversations privées et de rapporter secrètement au shaman des éléments d'information sur l'origine et les symptômes des maux soufferts par tel ou tel, et surtout l'*ars magna* de certaine école shamanistique de la côte nord-ouest du Pacifique, c'est-à-dire l'usage d'une petite touffe de duvet que le praticien dissimule dans un coin de sa bouche pour l'expectorer toute ensanglantée au moment opportun, après s'être mordu la langue ou avoir fait sourdre le sang de ses gencives, et la présenter solennellement au malade et à l'assistance, comme le corps pathologique expulsé à la suite de ses succions et manipulations.

Confirmé dans ses pires soupçons, Quesalid voulut poursuivre l'enquête ; mais il n'était déjà plus libre, son stage chez les shamans commençait à être connu au dehors. Et c'est ainsi qu'un jour, il fut convoqué par la famille d'un malade qui avait rêvé de lui comme de son sauveur. Ce premier traitement (pour lequel, remarque-t-il ailleurs, il ne se fit pas payer, pas plus que pour ceux qui suivirent, n'ayant pas terminé les quatre années d'exercice réglementaires) fut un éclatant succès. Mais bien que connu, dès ce moment, comme « un grand shaman, » Quesalid ne perd pas son esprit critique ; il interprète son succès par des raisons psychologiques, « parce que le malade croyait fermement dans le rêve qu'il avait eu à mon sujet. » Ce qui devait, selon ses propres termes, le rendre « hésitant et pensif » est une aventure plus complexe, qui le mit en présence de plusieurs modalités de « faux-surnaturel, » et donc l'amena à conclure que certaines étaient moins fausses que d'autres : bien entendu, celles auxquelles son intérêt personnel était engagé, en même temps que le système qui commençait à se bâtir subrepticement dans son esprit.

En visite chez la tribu voisine des Koskimo, Quesalid assiste à une cure par ses illustres collègues étrangers ; et à sa grande stupeur, il constate une différence de technique : au lieu de cracher la maladie sous la forme d'un ver sanguinolent constitué par le duvet dissimulé dans la bouche, les shamans koskimo se contentent d'expectorer dans leurs mains un

peu de salive, et osent prétendre que c'est là « la maladie. » Que vaut cette méthode? A quelle théorie correspond-elle? Afin de découvrir « quelle est la force de ces shamans, si elle est réelle, ou s'ils prétendent seulement être des shamans » comme ses compatriotes, Quesalid demande et obtient d'essayer sa méthode, le traitement antérieur s'étant d'ailleurs révélé inefficace ; la malade se déclare guérie.

Et voici, pour la première fois, notre héros vacillant. Si peu d'illusions qu'il ait entretenues jusqu'à présent sur sa technique, il en a trouvé une encore plus fausse, encore plus mystificatrice, encore plus malhonnête, que la sienne. Car lui, au moins, donne quelque chose à sa clientèle : il lui présente la maladie sous une forme visible et tangible, tandis que ses confrères étrangers ne montrent rien du tout, et prétendent seulement avoir capturé le mal. Et sa méthode obtient des résultats, tandis que l'autre est vaine. Ainsi, notre héros se trouve aux prises avec un problème qui n'est peut-être pas sans équivalent dans le développement de la science moderne : deux systèmes, dont on sait qu'ils sont également inadéquats, offrent cependant, l'un par rapport à l'autre, une valeur différentielle, et cela, à la fois au point de vue logique et au point de vue expérimental. Par rapport à quel système de références les jugera-t-on? Celui des faits, où ils se confondent, ou le leur propre, où ils prennent des valeurs inégales, théoriquement et pratiquement?

Pendant ce temps, les shamans koskimo, « couverts de honte » par le discrédit dans lequel ils sont tombés auprès de leurs compatriotes, sont aussi plongés dans le doute : leur collègue a produit, sous forme d'objet matériel, la maladie à laquelle ils avaient toujours attribué une nature spirituelle, et qu'ils n'avaient donc jamais songé à rendre visible. Ils lui envoient un émissaire, pour l'inviter à participer avec eux à une conférence secrète, dans une grotte. Quesalid s'y rend, et ses confrères étrangers lui exposent leur système : « Chaque maladie est un homme : furoncles et enflures, démangeaisons et croûtes, boutons et toux, et consomption, et scrofule ; et ceci aussi, constriction de la vessie et douleurs d'estomac... Aussitôt que nous avons réussi à capturer l'âme de la maladie, qui est un homme, alors meurt la maladie, qui est un homme ; son corps disparaît dans nos intérieurs. » Si cette théorie est

exacte, qu'y a-t-il à montrer? Et pour quelle raison, quand Quesalid opère, « la maladie colle-t-elle à sa main? » Mais Quesalid se réfugie derrière les règlements professionnels qui lui interdisent d'enseigner avant d'avoir accompli quatre années d'exercice, et il refuse de parler. Il persiste dans cette attitude, quand les shamans koskimo lui envoient leurs filles prétendues vierges, pour tenter de le séduire et lui arracher son secret.

Sur ces entrefaites, Quesalid retourne à son village de Fort Rupert pour apprendre que le plus illustre shaman d'un clan voisin, inquiet de sa réputation croissante, a lancé un défi à tous ses confrères, et les invite à se mesurer avec lui autour de plusieurs malades. Présent au rendez-vous, Quesalid assiste à plusieurs cures de son aîné ; mais, pas plus que les Koskimo, celui-ci ne montre la maladie ; il se borne à incorporer un objet invisible « qu'il prétend être la maladie, » tantôt à sa coiffure d'écorce, tantôt à son hochet rituel sculpté en forme d'oiseau : et, « par la force de la maladie qui mord » les piliers de la maison ou la main du praticien, ces objets sont alors capables de se tenir suspendus dans le vide. Le scénario habituel se déroule. Prié d'intervenir dans des cas jugés désespérés par son prédécesseur, Quesalid triomphe avec la technique du ver ensanglanté.

Ici se place la partie vraiment pathétique de notre récit. Honteux et désespéré, à la fois par le discrédit où il est tombé et par l'effondrement de son système thérapeutique, le vieux shaman envoie sa fille en émissaire auprès de Quesalid, pour le prier de lui accorder un entretien. Il le trouve assis au pied d'un arbre, et le vieillard s'exprime en ces termes : « Ce ne sont pas de mauvaises choses que nous allons nous dire, ami, mais seulement je voudrais que tu essayes et que tu sauves ma vie pour moi, afin que je ne meure pas de honte, car je suis devenu la risée de notre peuple à cause de ce que tu as fait la nuit dernière. Je te prie d'avoir pitié, et de me dire ce qui était collé sur la paume de ta main l'autre nuit. Était-ce la vraie maladie, ou était-ce seulement fabriqué? Car je te supplie d'avoir pitié et de me dire comment tu as fait, afin que je puisse t'imiter. Ami, aie pitié de moi. » D'abord silencieux, Quesalid commence par réclamer des explications sur les prouesses de la coiffure et du hochet, et son collègue lui

montre la pointe dissimulée dans la coiffure, qui permet de la piquer à angle droit contre un poteau, et la façon dont il coince la tête de son hochet entre ses phalanges, pour faire croire que l'oiseau se tient suspendu par le bec à sa main. Sans doute, lui-même ne fait que mentir et truquer ; il simule le shamanisme en raison des profits matériels qu'il en retire et « de sa cupidité des richesses des malades ; » il sait bien qu'on ne peut capturer les âmes « car nous possédons tous notre âme, » aussi emploie-t-il du suif et prétend-il que « c'est l'âme, cette chose blanche assise dans sa main. » La fille joint alors ses supplications à celle du père : « Aie pitié de lui, pour qu'il puisse continuer à vivre. » Mais Quesalid reste silencieux. A la suite de ce tragique entretien, le vieux shaman devait disparaître, la même nuit, avec tous les siens, « le cœur malade » et redouté par toute la communauté pour les vengeances qu'il pourrait être tenté d'exercer. Bien inutilement : on le vit revenir un an après. Comme sa fille, il était devenu fou. Trois ans plus tard, il mourut.

Et Quesalid poursuivit sa carrière, riche de secrets, démasquant les imposteurs et plein de mépris pour la profession : « Une fois seulement ai-je vu un shaman qui traitait les malades par succion ; et je n'ai jamais pu découvrir s'il était un vrai shaman, ou un simulateur. Pour cette raison seulement, je crois qu'il était un shaman : il ne permettait pas à ceux qu'il avait guéris de le payer. Et en vérité, je ne l'ai jamais vu rire une seule fois. » L'attitude du début s'est donc sensiblement modifiée : le négativisme radical du libre-penseur a fait place à des sentiments plus nuancés. Il y a des vrais shamans. Et lui-même? Au terme du récit, on ne sait pas ; mais il est clair qu'il exerce son métier avec conscience, qu'il est fier de ses succès et qu'il défend chaleureusement, contre toutes les écoles rivales, la technique du duvet ensanglanté dont il semble avoir complètement perdu de vue la nature fallacieuse, et dont il s'était tant gaussé au début.



On voit que la psychologie du sorcier n'est pas simple. Pour tenter de l'analyser, nous nous pencherons d'abord sur le cas du vieux shaman suppliant son jeune rival de lui dire

la vérité, si la maladie collée au creux de sa main comme un ver rouge et gluant est réelle ou fabriquée, et qui sombrera dans la folie parce qu'il n'aura pas eu de réponse. Avant le drame, il était en possession de deux données : d'une part, la conviction que les états pathologiques ont une cause et que celle-ci peut être atteinte ; d'autre part, un système d'interprétation où l'invention personnelle joue un grand rôle et qui ordonne les différentes phases du mal, depuis le diagnostic jusqu'à la guérison. Cette affabulation d'une réalité en elle-même inconnue, faite de procédures et de représentations, est gagée sur une triple expérience : celle du shaman lui-même qui, si sa vocation est réelle (et même si elle ne l'est pas, du seul fait de l'exercice) éprouve des états spécifiques, de nature psychosomatique ; celle du malade, qui ressent ou non une amélioration ; enfin, celle du public qui participe lui aussi à la cure, et dont l'entraînement qu'il subit, et la satisfaction intellectuelle et affective qu'il retire, déterminent une adhésion collective qui inaugure elle-même un nouveau cycle.

Ces trois éléments de ce qu'on pourrait appeler le complexe shamanistique sont indissociables. Mais on voit qu'ils s'organisent autour de deux pôles, formés, l'un par l'expérience intime du shaman, l'autre par le *consensus* collectif. Il n'y a pas de raison de douter, en effet, que les sorciers, ou au moins les plus sincères d'entre eux, ne croient en leur mission, et que cette croyance ne soit fondée sur l'expérience d'états spécifiques. Les épreuves et les privations auxquelles ils se soumettent suffiraient souvent à les provoquer, même si on se refuse à les admettre comme preuve d'une vocation sérieuse et fervente. Mais il y a aussi des arguments linguistiques, plus convaincants parce qu'indirects : dans le dialecte wintu de la Californie, il existe cinq modes verbaux qui correspondent à une connaissance acquise par la vue, par impression corporelle, par inférence, par raisonnement et par ouï-dire. Tous les cinq constituent la catégorie de la connaissance, par opposition à la conjecture, qui s'exprime différemment. Très curieusement, les relations avec le monde surnaturel s'expriment par le moyen des modes de la connaissance, et parmi eux, ceux de l'impression corporelle (c'est-à-dire de l'expérience la plus intuitive), de l'inférence

et du raisonnement. Ainsi, l'indigène qui devient shaman à la suite d'une crise spirituelle conçoit grammaticalement son état comme une conséquence qu'il doit inférer du fait, formulé comme une expérience immédiate, qu'il a obtenu le commandement d'un Esprit, lequel entraîne la conclusion déductive qu'il a dû accomplir un voyage dans l'au-delà, à la fin duquel — expérience immédiate — il s'est retrouvé parmi les siens (1).

Les expériences du malade représentent l'aspect le moins important du système, si l'on excepte le fait qu'un malade soigné avec succès par un shaman est particulièrement bien placé pour devenir shaman à son tour, comme on le voit, aujourd'hui encore, en psychanalyse. Quoi qu'il en soit, on se souvient que le shaman n'est pas complètement dépourvu de connaissances positives et de techniques expérimentales qui peuvent expliquer en partie son succès ; pour le reste, des désordres du type qu'on appelle aujourd'hui psychosomatique, et qui représentent une grande partie des maladies courantes dans des sociétés à faible coefficient de sécurité, doivent souvent céder à une thérapeutique psychologique. Au total, il est vraisemblable que les médecins primitifs, comme leurs collègues civilisés, guérissent au moins une partie des cas qu'ils soignent, et que, sans cette efficacité relative, les usages magiques n'auraient pu connaître la vaste diffusion qui est la leur, dans le temps et dans l'espace. Mais le point n'est pas essentiel, parce que subordonné aux deux autres : Quesalid n'est pas devenu un grand sorcier parce qu'il guérissait ses malades, il guérissait ses malades parce qu'il était devenu un grand sorcier. Nous sommes donc directement amené à l'autre extrémité du système, c'est-à-dire à son pôle collectif.

C'est en effet dans l'attitude du groupe, bien plutôt que dans le rythme des échecs et des succès, qu'il faut chercher la raison véritable de l'effondrement des rivaux de Quesalid. Eux-mêmes le soulignent, quand ils se plaignent d'être devenus la risée de tous, quand ils mettent en avant leur honte, sentiment social par excellence. L'échec est secondaire,

(1) D. Demetracopoulou Lee, Some Indian Texts Dealing With The Supernatural, *The Review o Religion*, mai 1941

et on perçoit, dans tous leurs propos, qu'ils le conçoivent comme une fonction d'un autre phénomène : l'évanouissement du *consensus social*, reconstitué à leurs dépens autour d'un autre praticien et d'un autre système. Le problème fondamental est donc celui du rapport entre un individu et le groupe, ou, plus exactement, entre un certain type d'individus et certaines exigences du groupe.

En soignant son malade, le shaman offre à son auditoire un spectacle. Quel spectacle? Au risque de généraliser imprudemment certaines observations, nous dirons que ce spectacle est toujours celui d'une répétition, par le shaman, de « l'appel » c'est-à-dire la crise initiale qui lui a apporté la révélation de son état. Mais le mot de spectacle ne doit pas tromper : le shaman ne se contente pas de reproduire ou de mimer certains événements ; il les revit effectivement dans toute leur vivacité, leur originalité et leur violence. Et puisque, au terme de la séance, il revient à l'état normal, nous pouvons dire, empruntant à la psychanalyse un terme essentiel, qu'il *abréagit*. On sait que la psychanalyse appelle abréaction ce moment décisif de la cure où le malade revit intensément la situation initiale qui est à l'origine de son trouble, avant de le surmonter définitivement. En ce sens, le shaman est un abréacteur professionnel.

Nous avons recherché ailleurs les hypothèses théoriques qu'il serait nécessaire de formuler, pour admettre que le mode d'abréaction particulier à chaque shaman, ou tout au moins à chaque école, puisse induire symboliquement, chez le malade, une abréaction de son trouble propre (1). Si, toutefois, la relation essentielle est celle entre le shaman et le groupe, il faut aussi poser la question à un autre point de vue, qui est celui du rapport entre pensées normale et pathologique. Or, dans toute perspective non scientifique (et aucune société ne peut se targuer de n'y point participer) pensée pathologique et pensée normale ne s'opposent pas, elles se complètent. En présence d'un univers qu'elle est avide de comprendre, mais dont elle ne parvient pas à dominer les mécanismes, la pensée normale demande toujours leur sens aux choses, qui le refusent ; au contraire, la pensée dite pathologique déborde d'inter-

(1) *L'Efficacité symbolique*, chap. x de ce volume.

prétations et de résonances affectives, dont elle est toujours prête à surcharger une réalité autrement déficitaire. Pour l'une, il y a du non-vérifiable expérimentalement, c'est-à-dire de l'exigible ; pour l'autre, des expériences sans objet, soit du disponible. Empruntant le langage des linguistes, nous dirons que la pensée normale souffre toujours d'un déficit de signifié, tandis que la pensée dite pathologique (au moins dans certaines de ses manifestations) dispose d'une pléthore de signifiant. Par la collaboration collective à la cure shamanistique, un arbitrage s'établit entre ces deux situations complémentaires. Dans le problème de la maladie, que la pensée normale ne comprend pas, le psychopathe est invité par le groupe à investir une richesse affective, privée par elle-même de point d'application. Un équilibre apparaît entre ce qui est vraiment, sur le plan psychique, une offre et une demande ; mais à deux conditions : il faut que, par une collaboration entre la tradition collective et l'invention individuelle, s'élabore et se modifie continuellement une structure, c'est-à-dire un système d'oppositions et de corrélations qui intègre tous les éléments d'une situation totale où sorcier, malade et public, représentations et procédures, trouvent chacun leur place. Et il faut que, comme le malade et comme le sorcier, le public participe, au moins dans une certaine mesure, à l'abréaction, cette expérience vécue d'un univers d'effusions symboliques dont le malade, parce que malade, et le sorcier, parce que psychopathe — c'est-à-dire disposant l'un et l'autre d'expériences non intégrables autrement — peuvent lui laisser, de loin, entrevoir « les illuminations. » En l'absence de tout contrôle expérimental, qui n'est pas nécessaire et n'est même pas demandé, c'est cette expérience seule, et sa richesse relative dans chaque cas, qui peut permettre le choix entre plusieurs systèmes possibles, et entraîner l'adhésion à telle école ou à tel praticien (1).

(1) Sur le rapprochement, fait ici de façon trop simpliste, entre sorcier et psychopathe, j'ai été amené par d'opportunes critiques de Michel Leiris à préciser ma pensée dans : Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *in :* Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950, pp. XVIII à XXIII.

*
* *

A la différence de l'explication scientifique, il ne s'agit donc pas de rattacher des états confus et inorganisés, émotions ou représentations, à une cause objective, mais de les articuler sous forme de totalité ou de système, le système valant précisément dans la mesure où il permet la précipitation, ou la coalescence, de ces états diffus (pénibles aussi, en raison de leur discontinuité) ; et ce dernier phénomène est attesté à la conscience par une expérience originale, qui ne peut être saisie du dehors. Grâce à leurs désordres complémentaires, le couple sorcier-malade incarne pour le groupe, de façon concrète et vivante, un antagonisme propre à toute pensée, mais dont l'expression normale reste vague et imprécise : le malade est passivité, aliénation de soi-même, comme l'informulable est la maladie de la pensée ; le sorcier est activité, débordement de soi-même, comme l'affectivité est la nourrice des symboles. La cure met en relation ces pôles opposés, assure le passage de l'un à l'autre, et manifeste, dans une expérience totale, la cohérence de l'univers psychique, lui-même projection de l'univers social.

On aperçoit ainsi la nécessité d'étendre la notion d'abréaction, en examinant les sens qu'elle prend dans des thérapeutiques psychologiques autres que la psychanalyse, qui a eu l'immense mérite de la redécouvrir et d'insister sur sa valeur essentielle. Dira-t-on qu'il n'y a, en psychanalyse, qu'une abréaction — celle du malade — et non trois? Ce n'est pas si sûr. Il est vrai qu'en cure shamanistique, le sorcier parle, et fait abréaction *pour* le malade qui se tait, tandis qu'en psychanalyse, c'est le malade qui parle, et fait abréaction *contre* le médecin qui l'écoute. Mais l'abréaction du médecin, pour n'être pas concomitante de celle du malade, n'en est pas moins exigée, puisqu'il faut avoir été analysé pour devenir analyste. Le rôle réservé au groupe par les deux techniques est plus délicat à définir, car la magie réadapte le groupe à des problèmes pré-définis, par le moyen du malade, tandis que la psychanalyse réadapte le malade au groupe, par le moyen de solutions introduites. Mais l'inquiétante évolution qui tend, depuis quelques années, à transformer le système

psychanalytique, de corps d'hypothèses scientifiques vérifiables expérimentalement dans certains cas précis et limités, en une sorte de mythologie diffuse compénétrant la conscience du groupe (phénomène objectif qui se traduit, chez le psychologue, par la tendance subjective à étendre à la pensée normale un système d'interprétations conçu en fonction de la pensée pathologique, et à appliquer à des faits de psychologie collective une méthode adaptée à l'étude de la pensée individuelle seulement) risque de rétablir rapidement le parallélisme. Alors — et peut-être déjà, dans certains pays — la valeur du système cessera d'être fondée sur des cures réelles, dont bénéficieront des individus particuliers, mais sur le sentiment de sécurité apporté au groupe par le mythe fondateur de la cure, et le système populaire conformément auquel, sur cette base, son univers se trouvera reconstruit.

Dès à présent, la comparaison entre la psychanalyse et des thérapeutiques psychologiques plus anciennes et plus répandues, peuvent inciter la première à d'utiles réflexions sur sa méthode et sur ses principes. En laissant s'élargir sans cesse le recrutement de ses justiciables qui, d'anormaux caractérisés, deviennent peu à peu des échantillons du groupe, la psychanalyse transforme ses traitements en conversions ; car seul un malade peut sortir guéri, un inadapté ou un instable ne peuvent qu'être persuadés. On voit apparaître alors un danger considérable : que le traitement (à l'insu, bien entendu, du médecin), loin d'aboutir à la résolution d'un trouble précis toujours respectueuse du contexte, se réduise à la réorganisation de l'univers du patient en fonction des interprétations psychanalytiques. C'est-à-dire qu'on tomberait, comme point d'arrivée, sur la situation qui fournit son point de départ et sa possibilité théorique au système magico-social que nous avons analysé.

Si cette analyse est exacte, il faut voir dans les conduites magiques la réponse à une situation qui se révèle à la conscience par des manifestations affectives, mais dont la nature profonde est intellectuelle. Car seule, l'histoire de la fonction symbolique permettrait de rendre compte de cette condition intellectuelle de l'homme, qui est que l'univers ne signifie jamais assez, et que la pensée dispose toujours de trop

de significations pour la quantité d'objets auxquels elle peut accrocher celles-ci. Déchiré entre ces deux systèmes de références, celui du signifiant et celui du signifié, l'homme demande à la pensée magique de lui fournir un nouveau système de référence, au sein duquel des données jusqu'alors contradictoires puissent s'intégrer. Mais on sait que ce système s'édifie aux dépens du progrès de la connaissance, qui eût exigé que, des deux systèmes antérieurs, un seul fût ménagé et approfondi jusqu'au point (que nous sommes encore loin d'entrevoir), où il eût permis la résorption de l'autre. Il ne faudrait pas qu'on fît répéter à l'individu, psychopathe ou normal, cette mésaventure collective. Même si l'étude du malade nous a appris que tout individu se réfère plus ou moins à des systèmes contradictoires et qu'il souffre de leur conflit, il ne suffit pas qu'une certaine forme d'intégration soit possible et pratiquement efficace pour qu'elle soit vraie, et pour qu'on soit certain que l'adaptation ainsi réalisée ne constitue pas une régression absolue, par rapport à la situation conflictuelle antérieure.

Résorber une synthèse aberrante locale par son intégration, avec les synthèses normales, au sein d'une synthèse générale, mais arbitraire — en dehors des cas critiques où l'action s'impose — représenterait une perte sur tous les tableaux. Un corps d'hypothèses élémentaires peut présenter une valeur instrumentale certaine pour le praticien, sans que l'analyse théorique doive s'imposer d'y reconnaître l'image dernière de la réalité ; et sans qu'il soit non plus nécessaire d'unir, par son intermédiaire, malade et médecin dans une sorte de communion mystique qui n'a pas le même sens pour l'un et pour l'autre, et qui aboutit seulement à dissoudre le traitement dans une fabulation.

A la limite, on ne demanderait plus à celle-ci qu'un langage, servant à donner la traduction, socialement autorisée, de phénomènes dont la nature profonde serait redevenue également impénétrable au groupe, au malade, et au magicien.

CHAPITRE X

L'EFFICACITÉ SYMBOLIQUE (1)

Le premier grand texte magico-religieux connu relevant des cultures sud-américaines, qui vient d'être publié par MM. Wassen et Holmer, jette un jour très nouveau sur certains aspects de la cure shamanistique, et pose des problèmes d'interprétation théorique que l'excellent commentaire des éditeurs ne suffit certes pas à épuiser. Nous voudrions en reprendre ici l'examen, non dans la perspective linguistique ou américaniste sous laquelle le texte a été surtout étudié (2), mais pour tenter de dégager ses implications générales.

Il s'agit d'une longue incantation, dont la version indigène occupe dix-huit pages découpées en cinq cent trente-cinq versets, recueillie d'un vieil informateur de sa tribu par l'Indien cuna Guillermo Haya. On sait que les Cuna habitent le territoire de la République de Panama, et que le regretté Erland Nordenskiöld leur avait consacré une attention particulière ; il parvint même à former des collaborateurs parmi les indigènes. Dans le cas qui nous intéresse, c'est après la mort de Nordenskiöld que Haya fit parvenir à son successeur, le Dr Wassen, un texte rédigé dans la langue originale et accompagné d'une traduction espagnole, à la révision de laquelle M. Holmer devait donner tous ses soins.

L'objet du chant est d'aider à un accouchement difficile. Il est d'un emploi relativement exceptionnel, puisque les femmes

(1) Cet article, dédié à Raymond de Saussure, a été publié, sous le même titre, dans *Revue de l'Histoire des religions*, t. 135, nº 1, 1949 pp. 5-27.

(2) Nils M. Holmer et Henry Wassen, *Mu-Igala or the Way of Muu, a medecine song from the Cunas of Panama*, Göteborg, 1947.

indigènes de l'Amérique centrale et du Sud accouchent plus aisément que celles des sociétés occidentales. L'intervention du shaman est donc rare et elle se produit en cas d'échec, à la demande de la sage-femme. Le chant débute par un tableau du désarroi de cette dernière, décrit sa visite au shaman, le départ de celui-ci pour la hutte de la parturiente, son arrivée, ses préparatifs consistant en fumigations de fèves de cacao brûlées, invocations, et confection des images sacrées ou *nuchu*. Ces images, sculptées dans des essences prescrites qui leur donnent l'efficacité, représentent les esprits protecteurs, dont le shaman fait ses assistants, et dont il prend la tête pour les emmener jusqu'au séjour du Muu, puissance responsable de la formation du fœtus. L'accouchement difficile s'explique, en effet, parce que Muu a outrepassé ses attributions et s'est emparée du *purba* ou « âme » de la future mère. Ainsi, le chant consiste entièrement en une quête : quête du *purba* perdu, et qui sera restitué après maintes péripéties, telles que démolition d'obstacles, victoire sur des animaux féroces et, finalement, un grand tournoi livré par le shaman et ses esprits protecteurs à Muu et à ses filles, à l'aide de chapeaux magiques dont celles-ci sont incapables de supporter le poids. Vaincue, Muu laisse découvrir et libérer le *purba* de la malade ; l'accouchement a lieu, et le chant se termine par l'énoncé des précautions prises pour que Muu ne puisse s'échapper à la suite de ses visiteurs. Le combat n'a pas été engagé contre Muu elle-même, indispensable à la procréation, mais seulement contre ses abus ; une fois ceux-ci redressés, les relations deviennent amicales, et l'adieu de Muu au shaman équivaut presque à une invitation : « Ami *nele*, quand reviendras-tu me voir? » (412).

Nous avons rendu jusqu'ici le terme *nele* par shaman qui peut sembler impropre, puisque la cure ne paraît pas exiger, de la part de l'officiant, une extase ou un passage à un état second. Pourtant la fumée de cacao a pour premier objet de « fortifier ses vêtements » et de le « fortifier » lui-même, de le « rendre brave pour affronter Muu » (65-66) ; et surtout, la classification cuna, qui distingue entre plusieurs types de médecins, montre bien que la puissance du *nele* a des sources surnaturelles. Les médecins indigènes se divisent en *nele*, *inatuledi* et *absogedi*. Ces dernières fonctions se réfèrent à

une connaissance des chants et des remèdes acquise par l'étude, et vérifiée par des examens ; tandis que le talent du *nele* est considéré comme inné, et consiste dans une voyance qui découvre immédiatement la cause de la maladie, c'est-à-dire le lieu d'enlèvement des forces vitales, spéciales ou générales, par les mauvais esprits. Car le *nele* peut mobiliser ceux-ci pour en faire ses protecteurs ou ses assistants (1). Il s'agit donc bien d'un shaman, même si son intervention à l'accouchement n'offre pas tous les caractères qui accompagnent habituellement cette fonction. Et les *nuchu*, esprits protecteurs qui viennent s'incarner, à l'appel du shaman, dans les figurines qu'il a sculptées, reçoivent de lui, avec l'invisibilité et la voyance, des *niga*, « vitalité, » « résistance (2), » qui font d'eux des *nelegan* (plur. de *nele*), c'est-à-dire « pour le service des hommes, » des « êtres à l'image des hommes, » (235-237) mais doués de pouvoirs exceptionnels.

Tel que nous l'avons sommairement résumé, le chant semble être d'un modèle assez banal : le malade souffre parce qu'il a perdu son double spirituel, ou plus exactement un des doubles particuliers dont l'ensemble constitue sa force vitale (nous reviendrons sur ce point) ; le shaman, assisté de ses esprits protecteurs, entreprend un voyage dans le monde surnaturel pour arracher le double à l'esprit malin qui l'a capturé, et, en le restituant à son propriétaire, assure la guérison. L'intérêt exceptionnel de notre texte ne réside pas dans ce cadre formel, mais dans la découverte — qui ressort sans doute de la lecture, mais dont MM. Holmer et Wassen méritent néanmoins tout l'hommage — que *Mu-Igala*, c'est-à-dire « la route de Muu, » et le séjour de Muu, ne sont pas, pour la pensée indigène, un itinéraire et un séjour mythiques, mais représentent littéralement le vagin et l'utérus de la femme enceinte, qu'explorent le shaman et les *nuchu*, et au plus profond desquels ils livrent leur victorieux combat.

Cette interprétation se fonde d'abord sur une analyse de la notion de *purba*. Le *purba* est un principe spirituel différent

(1) E. Nordenskiöld, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, edited... by Henry Wassen (*Comparative Ethnographical Studies*, 10), Göteborg, 1938, pp. 80 sq.

(2) *Id.*, pp. 360 sq. ; Holmer et Wassen, pp. 78-79.

du *niga* que nous avons défini plus haut. A l'inverse du premier, le second ne peut être ravi à son possesseur ; et seuls les humains et les animaux en sont dotés. Une plante, une pierre, ont un *purba*, mais pas de *niga;* il en est de même du cadavre, et, chez l'enfant, le *niga* ne se développe qu'avec l'âge. Il semble donc qu'on pourrait, sans trop d'inexactitude, rendre *niga* par « force vitale, » et *purba* par « double » ou « âme, » étant entendu que ces mots n'impliquent pas une distinction entre l'animé et l'inanimé (tout est animé pour les Cuna), mais correspondent plutôt à la notion platonicienne d' « idée » ou d' « archétype, » dont chaque être ou objet est la réalisation sensible.

Or, la malade de notre chant a perdu plus que son *purba;* le texte indigène lui prête de la fièvre, « chaud vêtement de la maladie, » (1, et *passim*) et une perte ou un affaiblissement de la vue, « égarée... endormie sur le sentier de Muu Puklip ; » (97) et surtout, déclare-t-elle au shaman qui l'interroge, « Muu Puklip est venue à moi, et elle veut garder mon *nigapurbalele* pour toujours » (98). Holmer propose de traduire *niga* par force physique, et *purba(lele)* par âme ou essence, d'où : « l'âme de sa vie (1). » On s'avancerait peut-être trop en suggérant que le *niga*, attribut de l'être vivant, résulte de l'existence, chez celui-ci, non pas d'un, mais de plusieurs *purba* fonctionnellement unis. Pourtant, chaque partie du corps a son *purba* particulier, et le *niga* semble bien être, sur le plan spirituel, l'équivalent de la notion d'organisme : de même que la vie résulte de l'accord des organes, la « force vitale » ne serait pas autre chose que le concours harmonieux de tous les *purba*, dont chacun préside au fonctionnement d'un organe particulier.

En effet, le shaman ne récupère pas seulement le *nigapurbalele :* sa découverte est immédiatement suivie de celle, placée sur le même plan, d'autres *purba* qui sont ceux du cœur, des os, des dents, des cheveux, des ongles, des pieds (401-408 et 435-442). On pourrait s'étonner de ne pas voir paraître, dans cette liste, le *purba* qui gouverne les organes les plus affectés : ceux de la génération. Comme l'ont souligné les éditeurs de notre texte, c'est que le *purba* de l'utérus n'est

(1) *Loc. cit.*, p. 38, n. 44.

pas considéré comme victime, mais comme responsable du désordre pathologique. Muu et ses filles, les muugan, sont — Nordenskiöld l'avait déjà indiqué — les forces qui président au développement du fœtus et qui lui confèrent ses *kurngin*, ou capacités (1). Or, le texte ne fait aucune référence à ces attributions positives. Muu y paraît comme un fauteur de désordre, une « âme » spéciale qui a capturé et paralysé les autres « âmes » spéciales, et détruit ainsi le concours qui garantissait l'intégrité du « corps principal » (*cuerpo jefe* en espagnol, 430, 435) et d'où il tirait son *niga*. Mais en même temps, Muu doit rester en place : car l'expédition, libératrice des *purba*, risque de provoquer l'évasion de Muu par le chemin resté provisoirement ouvert. D'où les précautions dont le détail remplit la dernière partie du chant. Le shaman mobilise les Seigneurs des animaux féroces pour garder le chemin, les pistes sont brouillées, on tend des filets d'or et d'argent et, pendant quatre jours, les *nelegan* veillent et frappent leurs bâtons (505-535). Muu n'est donc pas une force foncièrement mauvaise, c'est une force dévoyée. L'accouchement difficile s'explique comme un détournement, par l' « âme » de l'utérus, de toutes les autres « âmes » des différentes parties du corps. Celles-ci une fois libérées, l'autre peut et doit reprendre la collaboration. Soulignons dès à présent la précision avec laquelle l'idéologie indigène épouse le contenu affectif du trouble physiologique, tel qu'il peut apparaître, de manière informulée, à la conscience de la malade.

Pour atteindre Muu, le shaman et ses assistants doivent suivre une route, « le chemin de Muu, » que les multiples allusions du texte permettent d'identifier de la même manière. Quand le shaman, accroupi sous le hamac de la malade, a fini de sculpter les *nuchu*, ceux-ci se dressent « à l'entrée du chemin, » (72, 83) et le shaman les exhorte en ces termes :

La malade gît dans son hamac, devant vous ;
son blanc tissu est allongé, son blanc tissu remue doucement.
Le faible corps de la malade est étendu ;
quand ils éclairent le chemin de Muu, celui-ci ruisselle, comme de sang ;

(1) E. Nordenskiöld, *loc. cit.*, pp. 364 sq.

le ruissellement s'écoule sous le hamac, comme du sang, tout rouge ;
le blanc tissu interne descend jusqu'au fond de la terre ;
au milieu du blanc tissu de la femme, un être humain descend (84-90).

Les traducteurs donnent le sens des deux dernières phrases comme douteux ; mais ils renvoient en même temps à un autre texte indigène publié par Nordenskiöld, qui ne laisse subsister aucune équivoque sur l'identification du « blanc tissu interne » avec la vulve :

sibugua	*molul*	*arkaali*		
blanca	tela	abriendo		
sibugua	*molul*	*akinnali*		
blanca	tela	extendiendo		
. . . .				
sibugua	*molul*	*abalase*	*tulapurua*	*ekuanali*
blanca	tela	centro	feto	caer haciendo (1)

L'obscur « chemin de Muu, » tout ensanglanté par l'accouchement difficile, et que les *nuchu* doivent reconnaître à la lueur de leurs vêtements et chapeaux magiques, est donc, incontestablement, le vagin de la malade. Et le « séjour de Muu, » la « source trouble » où elle a sa maison, correspond bien à l'utérus, puisque l'informateur indigène commente le nom de cette demeure *Amukkapiryawila,* par *omegan purba amurrequedi,* « la trouble menstruation des femmes, » appelée aussi « la profonde, sombre source » (250-251) et « la sombre place intérieure (2). » (32)

Notre texte offre donc un caractère original, qui lui mérite une place spéciale parmi les cures shamanistiques habituellement décrites. Celles-ci relèvent de trois types, qui ne sont d'ailleurs pas mutuellement exclusifs : soit que l'organe ou le membre malades soient physiquement mis en cause par une manipulation, ou succion, qui a pour objet d'extraire la

(1) NORDENSKIÖLD, *loc. cit.*, pp. 607-608 ; HOLMER et WASSEN, *loc. cit.*, p. 38, n. 35-39.

(2) La traduction de *ti ipya* par « tourbillon » paraît forcée. Pour certains indigènes sud-américains, comme d'ailleurs dans les langues ibériques (cf. portugais *olho d'agua*), un « œil d'eau », c'est une source.

cause de la maladie, généralement une épine, un cristal, une plume, qu'on fait apparaître au moment opportun (Amérique tropicale, Australie, Alaska) ; soit que, comme chez les Araucans, la cure se centre autour d'un combat simulé, livré dans la hutte, puis à ciel ouvert, contre les esprits nuisibles ; soit enfin, par exemple chez les Navaho, que l'officiant prononce des incantations et prescrive des opérations (installation du malade sur les différentes parties d'une peinture tracée sur le sol avec des sables et des pollens colorés) dont on ne perçoit pas la relation directe avec le trouble spécial qu'il s'agit de guérir. Or, dans tous ces cas, la méthode thérapeutique (dont on sait qu'elle est souvent efficace) est d'interprétation difficile : quand elle s'attaque directement à la partie malsaine, elle est trop grossièrement concrète (en général, pure supercherie) pour qu'on lui reconnaisse une valeur intrinsèque ; et quand elle consiste dans la répétition d'un rituel souvent fort abstrait, on n'arrive pas à comprendre son incidence sur la maladie. Il est commode de se débarrasser de ces difficultés en déclarant qu'il s'agit de cures psychologiques. Mais ce terme restera vide de sens tant qu'on ne définira pas la façon dont des représentations psychologiques déterminées sont invoquées pour combattre des troubles physiologiques, également bien définis. Or, le texte que nous avons analysé apporte une contribution exceptionnelle à la solution du problème. Il constitue une médication purement psychologique, puisque le shaman ne touche pas au corps de la malade et ne lui administre pas de remède ; mais, en même temps, il met directement et explicitement en cause l'état pathologique et son siège : nous dirions volontiers que le chant constitue une *manipulation psychologique* de l'organe malade, et que c'est de cette manipulation que la guérison est attendue.



Commençons par établir la réalité et les caractères de cette manipulation ; nous rechercherons ensuite quels peuvent être son but et son efficacité. On est d'abord frappé de constater que le chant, dont le sujet est une lutte dramatique entre esprits secourables et esprits malfaisants pour la reconquête d'une « âme, » consacre une place très restreinte à l'action

proprement dite : sur dix-huit pages de texte, le tournoi en occupe moins d'une, et l'entrevue avec Muu Puklip tout juste deux. Au contraire, les préliminaires sont très développés, et la description des préparatifs, de l'équipement des *nuchu*, de l'itinéraire et des sites, est traitée avec une grande richesse de détails. Tel est le cas, au début, pour la visite de la sage-femme au shaman : la conversation de la malade avec la première, puis de celle-ci avec le second, est reproduite deux fois, puisque chaque interlocuteur répète exactement la phrase de l'autre avant de lui répondre :

La malade dit à la sage-femme : « En vérité, je suis vêtue du chaud vêtement de la maladie ; »
La sage-femme répond à la malade : « Tu es, en vérité, vêtue du chaud vêtement de la maladie, ainsi t'ai-je aussi entendue. » (1-2)

On peut faire valoir (1) que ce procédé stylistique est courant chez les Cuna et qu'il s'explique par la nécessité, pour des peuples limités à la tradition orale, de fixer exactement par la mémoire ce qui a été dit. Et cependant, il s'applique ici, non seulement aux paroles, mais aux démarches :

La sage-femme fait un tour dans la hutte ;
la sage-femme cherche des perles ;
la sage-femme fait un tour ;
la sage-femme met un pied devant l'autre ;
la sage-femme touche le sol de son pied ;
la sage-femme met l'autre pied en avant ;
la sage-femme ouvre la porte de sa hutte ; la porte de sa hutte craque ;
la sage-femme sort... (7-14).

Cette description minutieuse d'une sortie se répète à l'arrivée chez le shaman, au retour chez la malade, au départ du shaman, et à l'arrivée de ce dernier ; et parfois, la même description est répétée à deux reprises dans les mêmes termes (37-39 et 45-47 reproduisent 33-35). La cure commence donc par un historique des événements qui l'ont précédée, et

(1) Holmer et Wassen, *loc. cit.*, pp. 65-66.

certains aspects, qui pourraient sembler secondaires (« entrées » et « sorties ») sont traités avec un grand luxe de détails, comme s'ils étaient, dirait-on, filmés « au ralenti. » Cette technique se retrouve dans l'ensemble du texte, mais elle n'est nulle part, aussi systématiquement appliquée qu'au début, et pour décrire des incidents d'intérêt rétrospectif.

Tout se passe comme si l'officiant essayait d'amener une malade, dont l'attention au réel est sans doute diminuée — et la sensibilité exacerbée — par la souffrance, à revivre de façon très précise et très intense une situation initiale, et à en apercevoir mentalement les moindres détails. En effet, cette situation introduit une série d'événements dont le corps, et les organes internes de la malade, constitueront le théâtre supposé. On va donc passer de la réalité la plus banale au mythe, de l'univers physique à l'univers physiologique, du monde extérieur au corps intérieur. Et le mythe se déroulant dans le corps intérieur devra conserver la même vivacité, le même caractère d'expérience vécue dont, à la faveur de l'état pathologique et par une technique obsédante appropriée, le shaman aura imposé les conditions.

Les dix pages qui suivent offrent, dans un rythme haletant, une oscillation de plus en plus rapide entre les thèmes mythiques et les thèmes physiologiques, comme s'il s'agissait d'abolir, dans l'esprit de la malade, la distinction qui les sépare, et de rendre impossible la différenciation de leurs attributs respectifs. A des images de la femme gisante dans son hamac ou dans la position obstétricale indigène, genoux écartés et tournée vers l'est, gémissante, perdant son sang, la vulve dilatée et mouvante (84-92, 123-124, 134-135, 152, 158, 173, 177-178, 202-204), succèdent les appels nominaux aux esprits : ceux des boissons alcooliques, ceux du vent, des eaux, et des bois, et même — témoignage précieux de la plasticité du mythe — celui « du paquebot argenté de l'homme blanc. » (187) Les thèmes se rejoignent : comme la malade, les *nuchu* dégouttent, ruissellent de sang ; et les douleurs de la malade prennent des proportions cosmiques : « Son blanc tissu interne s'étend jusqu'au sein de la terre... jusqu'au sein de la terre, ses exsudations forment une flaque, tout comme du sang, tout rouge. » (89, 92) En même temps, chaque esprit, quand il apparaît, fait l'objet d'une description

attentive, et l'équipement magique qu'il reçoit du shaman est longuement détaillé : perles noires, perles couleur de feu, perles sombres, perles rondes, os de jaguar, os arrondis, os de la gorge et beaucoup d'autres os, colliers d'argent, os de tatou, os de l'oiseau *kerkettoli*, os de pic-vert, os à faire des flûtes, perles d'argent (104-118) ; puis la mobilisation générale reprend, comme si ces garanties étaient encore insuffisantes, et que toutes les forces, connues ou inconnues de la malade, devaient être rassemblées pour l'invasion (119-229).

Mais on est si peu lâché dans le royaume du mythe que la pénétration du vagin, pour mythique qu'elle soit, est proposée à la malade en termes concrets et connus. A deux reprises, d'ailleurs, « muu » désigne directement l'utérus, et non le principe spirituel qui en gouverne l'activité (« le muu de la malade », 204, 453) (1). Ici, ce sont les *nelegan* qui, pour s'introduire sur le chemin de Muu, assument l'apparence et affectent la manœuvre du pénis en érection :

Les chapeaux des *nelegan* brillent, les chapeaux des *nelegan* blanchissent ;
les *nelegan* deviennent plats et bas (?), tout comme des bouts, tout droits ;
les *nelegan* commencent à être terrifiants (?), les *nelegan* deviennent tous terrifiants (?) ;
pour le salut du *nigapurbalele* de la malade (230-233).

Et plus bas :

Les *nelegan* vont se balançant vers le haut du hamac, ils vont vers le haut, comme *nusupane* (239) (2).

La technique du récit vise donc à restituer une expérience réelle, où le mythe se borne à substituer les protagonistes. Ceux-ci pénètrent dans l'orifice naturel, et on peut imaginer qu'après toute cette préparation psychologique, la malade

(1) Holmer et Wassen, p. 45, n. 219 ; p. 57, n. 539.
(2) Les points d'interrogation sont ceux du traducteur : *nusupane*, de *nusu*, « ver », communément employé pour « pénis » (cf. Holmer et Wassen, p. 47, n. 280 ; p. 57, n. 540, et p. 82).

les sent effectivement pénétrer. Non seulement elle les sent, mais ils « éclairent » — pour eux-mêmes, sans doute, et pour trouver leur voie, mais aussi pour elle, pour lui rendre « clair » et accessible à la pensée consciente le siège de sensations ineffables et douloureuses — le chemin qu'ils se disposent à parcourir :

Les *nelegan* placent une bonne vision dans la malade, les *nelegan* ouvrent des yeux lumineux dans la malade... (238).

Et cette « vision éclairante, » pour paraphraser une formule du texte, leur permet de détailler un itinéraire compliqué, véritable anatomie mythique correspondant, moins à la structure réelle des organes génitaux, qu'à une sorte de géographie affective, identifiant chaque point de résistance et chaque élancement :

Les *nelegan* se mettent en route, les *nelegan* marchent en file le long du sentier de Muu, aussi loin que la Basse Montagne ;
les n., etc., aussi loin que la Courte Montagne ;
les n., etc., aussi loin que la Longue Montagne ;
les n., etc., aussi loin que Yala Pokuna Yala (non traduit) ;
les n., etc., aussi loin que Yala Akkwatallekun Yala *(id.);*
les n., etc., aussi loin que Yala Ilamisuikun Yala *(id.);*
les n., etc., jusqu'au centre de la Plate Montagne ;
les *nelegan* se mettent en route, les *nelegan* marchent en file le long du sentier de Muu (241-248).

Le tableau du monde utérin, tout peuplé de monstres fantastiques et d'animaux féroces, est justiciable de la même interprétation, directement confirmée d'ailleurs, par l'informateur indigène : ce sont, dit-il, « les animaux qui accroissent les maux de la femme en travail, » c'est-à-dire les douleurs elles-mêmes, personnifiées. Et ici encore, le chant semble avoir pour but principal de les décrire à la malade et de les lui nommer, de les lui présenter sous une forme qui puisse être appréhendée par la pensée consciente ou inconsciente : Oncle Alligator, qui se meut çà et là, avec ses yeux protubérants, son corps sinueux et tacheté, en s'accroupissant et agitant la queue ; Oncle Alligator Tiikwalele, au corps luisant, qui remue ses luisantes nageoires, dont les nageoires envahis-

sent la place, repoussent tout, entraînent tout ; Nele Ki(k)kirpanalele, la Pieuvre, dont les tentacules gluantes sortent et rentrent alternativement ; et bien d'autres encore : Celui-dont-le-chapeau-est-mou, Celui-dont-le-chapeau-est-rouge, Celui-dont-le-chapeau-est-multicolore, etc. ; et les animaux gardiens : le Tigre-noir, l'Animal-rouge, l'Animal-bicolore, l'Animal-couleur-de-poussière ; chacun attaché par une chaîne de fer, langue pendante, langue sortante, bavant, écumant, la queue flamboyante, les dents menaçantes et déchirant tout, « tout comme du sang, tout rouge. » (253-298)

Pour pénétrer dans cet enfer à la Jérôme Bosch et joindre sa propriétaire, les *nelegan* ont d'autres obstacles à vaincre, ceux-là matériels : fibres, cordes flottantes, fils tendus, rideaux successifs : couleur d'arc-en-ciel, dorés, argentés, rouges, noirs, bruns, bleus, blancs, vermiformes, « comme des cravates, » jaunes, tordus, épais (305-330) ; et dans ce but, le shaman appelle des renforts : Seigneurs-des-animaux-foreurs-de-bois, qui devront « couper, rassembler, enrouler, réduire » les fils, dans lesquels Holmer et Wassen reconnaissent les parois muqueuses de l'utérus (1).

L'invasion suit la chute de ces derniers obstacles, et c'est ici que se place le tournoi des chapeaux, dont la discussion nous entraînerait trop loin du but immédiat de cette étude. Après la libération du *nigapurbalele* vient la descente, aussi périlleuse que l'ascension : car le but de toute l'entreprise est de provoquer l'accouchement, c'est-à-dire, précisément, une descente difficile. Le shaman recense son monde et encourage sa troupe ; mais il lui faut encore convoquer des renforts : les « ouvreurs de route, » Seigneurs-des-animaux-fouisseurs, tels que le tatou. On exhorte le *niga* à se diriger vers l'orifice :

Ton corps gît devant toi, dans le hamac ;
son blanc tissu est étendu ;
son blanc tissu interne se meut doucement ;
ta malade gît devant toi, croyant qu'elle a perdu la vue.
Dans son corps, ils replacent son *nigapurbalele*... (430-435).

L'épisode qui suit est obscur : on dirait que la malade n'est pas encore guérie. Le shaman part dans la montagne avec les

(1) *Loc. cit.*, p. 85.

gens du village pour recueillir des plantes médicinales, et il répète son offensive sous une nouvelle forme : c'est lui, cette fois, qui, imitant le pénis, pénètre dans « l'ouverture de muu » et s'y meut « comme *nusupane*... nettoyant et séchant complètement la place intérieure. » (453-454) Pourtant, l'emploi d'astringents suggérerait que l'accouchement a eu lieu. Enfin, avant le récit des précautions prises pour prévenir l'évasion de Muu, et que nous avons déjà décrites, on trouve un appel à un peuple d'archers. Comme ils ont pour mission de soulever un nuage de poussière « pour obscurcir le chemin de Muu, » (464) et de monter la garde sur tous les chemins de Muu, détours et raccourcis (468), leur intervention relève sans doute, elle aussi, de la conclusion.

Peut-être l'épisode antérieur se réfère-t-il à une deuxième technique de cure, avec manipulation des organes et administration de remèdes ; peut-être fait-il, au contraire, pendant, sous une forme également métaphorique, au premier voyage, plus complètement développé dans notre version. Il y aurait ainsi deux offensives lancées au secours de la malade : étayées, l'une par une mythologie psycho-physiologique, l'autre par une mythologie psycho-sociale indiquée par l'appel aux habitants du village, mais qui serait restée à l'état d'esquisse. Quoi qu'il en soit, il faut noter que le chant se termine après l'accouchement, comme il avait débuté avant la cure : les événements antérieurs et postérieurs sont soigneusement rapportés. Il s'agit, en effet, de construire un ensemble systématique. Ce n'est pas seulement contre les velléités élusives de Muu que la cure doit être, par des procédés minutieux, « verrouillée » : son efficacité serait compromise, si, avant même qu'on puisse attendre ses résultats, elle ne présentait pas à la malade un dénouement, c'est-à-dire une situation où tous les protagonistes ont retrouvé leur place, et sont rentrés dans un ordre sur lequel ne plane plus de menace.

*
* *

La cure consisterait donc à rendre pensable une situation donnée d'abord en termes affectifs : et acceptables pour l'esprit des douleurs que le corps se refuse à tolérer. Que la mythologie du shaman ne corresponde pas à une réalité

objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. Les esprits protecteurs et les esprits malfaisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques, font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. La malade les accepte, ou, plus exactement, elle ne les a jamais mis en doute. Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le shaman va replacer dans un ensemble où tout se tient.

Mais la malade, ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit. Et rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause de leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus. On nous accusera peut-être de paradoxe si nous répondons que la raison en est que les microbes existent, et que les monstres n'existent pas. Et cependant, la relation entre microbe et maladie est extérieure à l'esprit du patient, c'est une relation de cause à effet ; tandis que la relation entre monstre et maladie est intérieure à ce même esprit, conscient ou inconscient : c'est une relation de symbole à chose symbolisée, ou, pour employer le vocabulaire des linguistes, de signifiant à signifié. Le shaman fournit à sa malade un *langage,* dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement.

A cet égard, la cure shamanistique se place à moitié chemin entre notre médecine organique et des thérapeutiques psychologiques comme la psychanalyse. Son originalité provient de ce qu'elle applique à un trouble organique une méthode très voisine de ces dernières. Comment cela est-il possible? Une comparaison plus serrée entre shamanisme et psychanalyse (et qui ne comporte, dans notre pensée, aucune intention désobligeante pour celle-ci) permettra de préciser ce point.

Dans les deux cas, on se propose d'amener à la conscience des conflits et des résistances restés jusqu'alors inconscients, soit en raison de leur refoulement par d'autres forces psychologiques, soit — dans le cas de l'accouchement — à cause de leur nature propre, qui n'est pas psychique, mais organique, ou même simplement mécanique. Dans les deux cas aussi, les conflits et les résistances se dissolvent, non du fait de la connaissance, réelle ou supposée, que la malade en acquiert progressivement, mais parce que cette connaissance rend possible une expérience spécifique, au cours de laquelle les conflits se réalisent dans un ordre et sur un plan qui permettent leur libre déroulement et conduisent à leur dénouement. Cette expérience vécue reçoit, en psychanalyse, le nom d'*abréaction*. On sait qu'elle a pour condition l'intervention non provoquée de l'analyste, qui surgit dans les conflits du malade, par le double mécanisme du transfert, comme un protagoniste de chair et de sang, et vis-à-vis duquel ce dernier peut rétablir et expliciter une situation initiale restée informulée.

Tous ces caractères se retrouvent dans la cure shamanistique. Là aussi, il s'agit de susciter une expérience, et, dans la mesure où cette expérience s'organise, des mécanismes placés en dehors du contrôle du sujet se règlent spontanément pour aboutir à un fonctionnement ordonné. Le shaman a le même double rôle que le psychanalyste : un premier rôle — d'auditeur pour le psychanalyste, et d'orateur pour le shaman — établit une relation immédiate avec la conscience (et médiate avec l'inconscient) du malade. C'est le rôle de l'incantation proprement dite. Mais le shaman ne fait pas que proférer l'incantation : il en est le héros, puisque c'est lui qui pénètre dans les organes menacés à la tête du bataillon surnaturel des esprits, et qui libère l'âme captive. Dans ce sens, il s'incarne, comme le psychanalyste objet du transfert, pour devenir, grâce aux représentations induites dans l'esprit du malade, le protagoniste réel du conflit que celui-ci expérimente à mi-chemin entre le monde organique et le monde psychique. Le malade atteint de névrose liquide un mythe individuel en s'opposant à un psychanalyste réel ; l'accouchée indigène surmonte un désordre organique véritable en s'identifiant à un shaman mythiquement transposé.

Le parallélisme n'exclut donc pas des différences. On ne s'en étonnera pas, si l'on prête attention au caractère, psychique dans un cas, et organique dans l'autre, du trouble qu'il s'agit de guérir. En fait, la cure shamanistique semble être un exact équivalent de la cure psychanalytique, mais avec une inversion de tous les termes. Toutes deux visent à provoquer une expérience ; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre, ou revivre. Mais, dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien. Pour préparer l'abréaction, qui devient alors une « adréaction, » le psychanalyste écoute, tandis que le shaman parle. Mieux encore : quand les transferts s'organisent, le malade fait parler le psychanalyste en lui prêtant des sentiments et des intentions supposés ; au contraire, dans l'incantation, le shaman parle pour sa malade. Il l'interroge, et met dans sa bouche des répliques correspondant à l'interprétation de son état dont elle doit se pénétrer :

Ma vue s'est égarée, elle s'est endormie sur le chemin de Muu Puklip ;
c'est Muu Puklip qui est venue à moi. Elle veut prendre mon *nigapurbalele;*
Muu Nauryaiti est venue à moi. Elle veut s'emparer de mon *nigapurbalele* pour toujours ;
etc. (97-101).

Et cependant, la ressemblance devient encore plus saisissante quand on compare la méthode du shaman avec certaines thérapeutiques d'apparition récente et qui se réclament de la psychanalyse. Déjà, M. Desoille avait souligné, dans ses travaux sur le rêve éveillé, que le trouble psycho-pathologique n'est accessible qu'au langage des symboles. Il parle donc à ses malades par symboles, mais ceux-ci sont encore des métaphores verbales. Dans un travail plus récent, et que nous ne connaissions pas au moment où nous commencions cette étude, Mme Sechehaye va beaucoup plus loin (1), et il nous semble

(1) M. A. SECHEHAYE, *la Réalisation symbolique* (supplément n° 12 de la *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*), Berne, 1947.

que les résultats qu'elle a obtenus, dans le traitement d'un cas de schizophrénie considéré comme incurable, confirment pleinement les vues précédentes sur les rapports de la psychanalyse et du shamanisme. Car Mme Sechehaye s'est aperçue que le discours, aussi symbolique qu'il puisse être, se heurtait encore à la barrière du conscient, et qu'elle ne pouvait atteindre les complexes trop profondément enfouis que par des actes. Ainsi, pour résoudre un complexe de sevrage, la psychanalyste doit assumer une position maternelle réalisée, non par une reproduction littérale de la conduite correspondante, mais, si l'on peut dire, à coups d'actes discontinus, dont chacun symbolise un élément fondamental de cette situation : par exemple, la mise en contact de la joue de la malade avec le sein de la psychanalyste. La charge symbolique de tels actes rend ceux-ci propres à constituer un langage : en vérité, le médecin dialogue avec son sujet, non par la parole, mais par des opérations concrètes, véritables rites qui traversent l'écran de la conscience sans rencontrer d'obstacle, pour apporter directement leur message à l'inconscient.

Nous retrouvons donc la notion de manipulation, qui nous avait paru essentielle à l'intelligence de la cure shamanistique, mais dont nous voyons que la définition traditionnelle doit être très élargie : car c'est tantôt une manipulation des idées, et tantôt une manipulation des organes, la condition commune restant qu'elle se fasse à l'aide de symboles, c'est-à-dire d'équivalents significatifs du signifié, relevant d'un autre ordre de réalité que ce dernier. Les *gestes* de Mme Sechehaye retentissent sur l'*esprit* inconscient de sa schizophrène comme les *représentations* évoquées par le shaman déterminent une modification des *fonctions* organiques de la parturiente. Le travail est bloqué au début du chant, la délivrance se produit à la fin, et les progrès de l'accouchement se reflètent aux étapes successives du mythe : la première pénétration du vagin par les *nelegan* se fait en file indienne (241), et, comme c'est une ascension, à l'aide des prestigieux chapeaux qui ouvrent et éclairent le passage. Quand vient le retour (qui correspond à la deuxième phase du mythe, mais à la première phase du processus physiologique, puisqu'il s'agit de faire descendre l'enfant), l'attention se déplace vers leurs

pieds : on signale qu'ils ont des souliers (494-496). Au moment où ils envahissent la demeure de Muu, ils ne vont déjà plus en file, mais « quatre par quatre » (388) ; et pour ressortir à l'air libre, ils vont « tous de front » (248). Sans doute cette transformation des détails du mythe a-t-elle pour but d'éveiller une réaction organique correspondante ; mais la malade ne pourrait se l'approprier sous forme d'expérience, si elle ne s'accompagnait d'un progrès réel de la dilatation. C'est l'efficacité symbolique qui garantit l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations. Et mythe et opérations forment un couple où se retrouve toujours la dualité du malade et du médecin. Dans la cure de la schizophrénie, le médecin accomplit les opérations, et le malade produit son mythe ; dans la cure shamanistique, le médecin fournit le mythe, et le malade accomplit les opérations.



L'analogie entre les deux méthodes serait plus compléte encore si l'on pouvait admettre, comme Freud semble l'avoir suggéré à deux reprises (1), que la description en termes psychologiques de la structure des psychoses et des névroses, doive disparaître un jour devant une conception physiologique, ou même bio-chimique. Cette éventualité pourrait être plus proche qu'il ne semble, puisque des recherches suédoises récentes (2) ont mis en évidence des différences chimiques, portant sur leur richesse respective en polynucléotides, entre les cellules nerveuses de l'individu normal et celles de l'aliéné. Dans cette hypothèse, ou dans toute autre du même type, la cure shamanistique et la cure psychanalytique deviendraient rigoureusement semblables ; il s'agirait chaque fois d'induire une transformation organique, consistant essentiellement en une réorganisation structurale, en amenant le malade à vivre intensément un mythe, tantôt reçu, tantôt produit, et dont la

(1) Dans *Au-delà du Principe du Plaisir* et dans les *Nouvelles Conférences*, p. 79 et p. 198, respectivement, des éditions anglaises. Cité par E. Kris, *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation* dans *Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell University Press, 1947, p. 244.

(2) De Caspersson et Hyden, à l'Institut Karolinska de Stockholm.

structure serait, à l'étage du psychisme inconscient, analogue à celle dont on voudrait déterminer la formation à l'étage du corps. L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette « propriété inductrice » que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie. La métaphore poétique fournit un exemple familier de ce procédé inducteur ; mais son usage courant ne lui permet pas de dépasser le psychique. Nous constatons ainsi la valeur de l'intuition de Rimbaud disant qu'elle peut aussi servir à changer le monde.

La comparaison avec la psychanalyse nous a permis d'éclairer certains aspects de la cure shamanistique. Il n'est pas certain qu'inversement, l'étude du shamanisme ne soit pas appelée, un jour, à élucider des points restés obscurs de la théorie de Freud. Nous pensons particulièrement à la notion de mythe et à la notion d'inconscient.

On a vu que la seule différence entre les deux méthodes, qui survivrait à la découverte d'un substrat physiologique des névroses, concernerait l'origine du mythe, retrouvé, dans un cas, comme un trésor individuel, et reçu, dans l'autre, de la tradition collective. En fait, beaucoup de psychanalystes se refuseront à admettre que les constellations psychiques qui réapparaissent à la conscience du malade puissent constituer un mythe : ce sont, diront-ils, des événements réels, qu'il est parfois possible de dater et dont l'authenticité est vérifiable par une enquête auprès des parents ou des domestiques (1). Nous ne mettons pas les faits en doute. Ce qu'il convient de se demander, c'est si la valeur thérapeutique de la cure tient au caractère réel des situations remémorées, ou si le pouvoir traumatisant de ces situations ne provient pas du fait qu'au moment où elles se présentent, le sujet les expérimente immédiatement sous forme de mythe vécu. Nous entendons par là que le pouvoir traumatisant d'une situation quelconque ne peut pas résulter de ses caractères intrinsèques, mais de l'aptitude de certains événements, surgissant dans un con-

(1) Marie Bonaparte, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, dans *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. I, New York, 1945.

texte psychologique, historique et social approprié, à induire une cristallisation affective qui se fait dans le moule d'une structure pré-existante. Par rapport à l'événement ou à l'anecdote, ces structures — ou, plus exactement, ces lois de structure — sont vraiment intemporelles. Chez le psychopathe, toute la vie psychique et toutes les expériences ultérieures s'organisent en fonction d'une structure exclusive ou prédominante, sous l'action catalysante du mythe initial; mais cette structure, et les autres qui, chez lui, sont reléguées à une place subordonnée, se retrouvent chez l'homme normal, primitif ou civilisé. L'ensemble de ces structures formerait ce que nous appelons l'inconscient. Nous verrions ainsi s'évanouir la dernière différence entre la théorie du shamanisme et celle de la psychanalyse. L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois.

Si cette conception est exacte, il faudra vraisemblablement rétablir, entre inconscient et subconscient, une distinction plus marquée que la psychologie contemporaine ne nous avait habitués à le faire. Car le subconscient, réservoir des souvenirs et des images collectionnés au cours de chaque vie (1), devient un simple aspect de la mémoire ; en même temps qu'il affirme sa pérennité, il implique ses limitations, puisque le terme de subconscient se rapporte au fait que les souvenirs, bien que conservés, ne sont pas toujours disponibles. Au contraire, l'inconscient est toujours vide ; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire

(1) Cette définition tant critiquée reprend un sens par la distinction radicale entre subconscient et inconscient.

personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de signification, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant ses lois, et en fait ainsi un discours. Comme ces lois sont les mêmes, dans toutes les occasions où il exerce son activité et pour tous les individus, le problème posé au paragraphe précédent peut aisément se résoudre. Le vocabulaire importe moins que la structure. Que le mythe soit recréé par le sujet ou emprunté à la tradition, il ne tire de ses sources, individuelle ou collective (entre lesquelles se produisent constamment des interpénétrations et des échanges) que le matériel d'images qu'il met en œuvre ; mais la structure reste la même, et c'est par elle que la fonction symbolique s'accomplit.

Ajoutons que ces structures ne sont pas seulement les mêmes pour tous, et pour toutes les matières auxquelles s'applique la fonction, mais qu'elles sont peu nombreuses, et nous comprendrons pourquoi le monde du symbolisme est infiniment divers par son contenu, mais toujours limité par ses lois. Il y a beaucoup de langues, mais très peu de lois phonologiques, qui valent pour toutes les langues. Un recueil des contes et des mythes connus occuperait une masse imposante de volumes. Mais on peut les réduire à un petit nombre de types simples, mettant en œuvre, derrière la diversité des personnages, quelques fonctions élémentaires ; et les complexes, ces mythes individuels, se ramènent aussi à quelques types simples, moules où vient se prendre la fluide multiplicité des cas.

Du fait que le shaman ne psychanalyse pas son malade on peut donc conclure que la recherche du temps perdu, considérée par certains comme la clef de la thérapeutique psychanalytique, n'est qu'une modalité (dont la valeur et les résultats ne sont pas négligeables) d'une méthode plus fondamentale, qui doit se définir sans faire appel à l'origine individuelle ou collective du mythe. Car la *forme* mythique prime le *contenu* du récit. C'est du moins ce que l'analyse d'un texte indigène nous a paru enseigner. Mais, dans un autre sens, on sait bien que tout mythe est une recherche du temps perdu. Cette forme moderne de la technique shamanistique, qu'est la psychanalyse, tire donc ses caractères particuliers du fait que, dans la civilisation mécanique, il n'y a

plus de place, pour le temps mythique, qu'en l'homme même. De cette constatation, la psychanalyse peut recueillir une confirmation de sa validité, en même temps que l'espoir d'approfondir ses bases théoriques, et de mieux comprendre le mécanisme de son efficacité, par une confrontation de ses méthodes et de ses buts avec ceux de ses grands prédécesseurs : les shamans et les sorciers.

CHAPITRE XI

LA STRUCTURE DES MYTHES (1)

« On dirait que les univers mythologiques sont destinés à être pulvérisés à peine formés, pour que de nouveaux univers naissent de leurs débris. »

Franz Boas, introduction à : James Teit, Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, *Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), p. 18.

Depuis une vingtaine d'années et malgré quelques tentatives dispersées, l'anthropologie semble s'être progressivement détachée de l'étude des faits religieux. Des amateurs de provenances diverses en ont profité pour envahir le domaine de l'ethnologie religieuse. Leurs jeux naïfs se déroulent sur le terrain que nous avons laissé en friche, et leurs excès s'ajoutent à notre carence pour compromettre l'avenir de nos travaux.

Quelle est l'origine de cette situation? Les fondateurs de l'ethnologie religieuse : Tylor, Frazer et Durkheim, ont été toujours attentifs aux problèmes psychologiques ; mais, n'étant pas eux-mêmes des psychologues de métier, ils ne pouvaient se tenir au courant de la rapide évolution des idées psychologiques, et encore moins la pressentir. Leurs interprétations se sont démodées aussi vite que les postulats psychologiques qu'elles impliquaient. Reconnaissons-leur cependant le mérite d'avoir compris que les problèmes d'ethnologie religieuse

(1) D'après l'article original : The Structural Study of Myth, *in :* Myth, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol. 78, nº 270, oct.-déc. 1955, pp. 428-444 Traduit avec quelques compléments et modifications.

relèvent d'une psychologie intellectualiste. A la suite de Hocart — qui en faisait déjà la remarque au début d'un ouvrage posthume, récemment publié — on regrettera que la psychologie moderne se soit trop souvent désintéressée des phénomènes intellectuels en leur préférant l'étude de la vie affective : « Aux défauts inhérents à l'école psychologique... s'ajoutait ainsi l'erreur de croire que des idées claires puissent naître d'émotions confuses (1). » Il aurait fallu élargir les cadres de notre logique pour y inclure des opérations mentales, en apparence différentes des nôtres, mais qui sont intellectuelles au même titre. Au lieu de cela, on a essayé de les réduire à des sentiments informes et ineffables. Cette méthode, connue sous le nom de phénoménologie religieuse, s'est trop souvent montrée stérile et fastidieuse.



De tous les chapitres de l'ethnologie religieuse, c'est la mythologie qui souffre surtout de cette situation. Sans doute peut-on citer les travaux considérables de M. Dumézil et ceux de M. H. Grégoire. Mais ils n'appartiennent pas en propre à l'ethnologie. Comme il y a cinquante ans, celle-ci continue à se complaire dans le chaos. On rajeunit les vieilles interprétations : rêveries de la conscience collective, divinisation de personnages historiques, ou l'inverse. De quelque manière qu'on envisage les mythes, ils semblent se réduire tous à un jeu gratuit, ou à une forme grossière de spéculation philosophique.

Pour comprendre ce qu'est un mythe, n'avons-nous donc le choix qu'entre la platitude et le sophisme? Certains prétendent que chaque société exprime, dans ses mythes, des sentiments fondamentaux tels que l'amour, la haine ou la vengeance, qui sont communs à l'humanité toute entière. Pour d'autres, les mythes constituent des tentatives d'explication de phénomènes difficilement compréhensibles : astronomiques, météorologiques, etc. Mais les sociétés ne sont pas imperméables aux interprétations positives, même quand elles en adoptent de fausses ; pourquoi leur préféreraient-elles

(1) A. M. Hocart, *Social Origins*, London, 1954, p. 7.

soudain des façons de penser aussi obscures et compliquées? Par ailleurs, les psychanalystes, ainsi que certains ethnologues, veulent substituer aux interprétations cosmologiques et naturalistes, d'autres interprétations, empruntées à la sociologie et à la psychologie. Mais alors, les choses deviennent trop faciles. Qu'un système mythologique fasse une place importante à un certain personnage, disons une grand-mère malveillante, on nous expliquera que, dans telle société les grand-mères ont une attitude hostile envers leurs petits-enfants ; la mythologie sera tenue pour un reflet de la structure sociale et des rapports sociaux. Et si l'observation contredit l'hypothèse, on insinuera aussitôt que l'objet propre des mythes est d'offrir une dérivation à des sentiments réels, mais refoulés. Quelle que soit la situation réelle, une dialectique qui gagne à tous coups trouvera le moyen d'atteindre à la signification.

Reconnaissons plutôt que l'étude des mythes nous amène à des constatations contradictoires. Tout peut arriver dans un mythe ; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité. Tout sujet peut avoir un quelconque prédicat ; toute relation concevable est possible. Pourtant, ces mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème : si le contenu du mythe est entièrement contingent, comment comprendre que, d'un bout à l'autre de la Terre, les mythes se ressemblent tellement? C'est seulement à la condition de prendre conscience de cette antinomie fondamentale, qui relève de la nature du mythe, qu'on peut espérer la résoudre. En effet, cette contradiction ressemble à celle qu'ont découverte les premiers philosophes qui se sont intéressés au langage, et, pour que la linguistique pût se constituer comme science, il fallut d'abord que cette hypothèque fût levée. Les anciens philosophes raisonnaient sur le langage comme nous faisons toujours sur la mythologie. Ils constataient que dans chaque langue, certains groupes de sons correspondaient à des sens déterminés, et ils cherchaient désespérément à comprendre quelle nécessité interne unissait ces *sens* et ces *sons*. L'entreprise était vaine, puisque les mêmes sons se retrouvent dans d'autres langues, mais liés à des sens

différents. Aussi la contradiction ne fut-elle résolue que le jour où on s'aperçut que la fonction significative de la langue n'est pas directement liée aux sons eux-mêmes, mais à la manière dont les sons se trouvent combinés entre eux.

Beaucoup de théories récentes sur la mythologie procèdent d'une confusion analogue. Selon Jung, des significations précises seraient liées à certains thèmes mythologiques, qu'il appelle des archétypes. C'est raisonner à la façon des philosophes du langage, qui ont été longtemps convaincus (1) que les divers sons possédaient une affinité naturelle avec tel ou tel sens : ainsi, les semi-voyelles « liquides » auraient la mission d'évoquer l'état correspondant de la matière, les voyelles ouvertes seraient choisies de préférence pour former les noms d'objets grands, gros, lourds ou sonores, etc. Le principe saussurien du *caractère arbitraire des signes linguistiques* a certainement besoin d'être revu et corrigé (2) ; mais tous les linguistes seront d'accord pour reconnaître que, d'un point de vue historique, il a marqué une étape indispensable de la réflexion linguistique.

Il ne suffit pas d'inviter le mythologue à comparer la situation incertaine qui est la sienne avec celle du linguiste à l'époque pré-scientifique. Car nous risquerions fort, si nous nous en tenions là, de tomber d'une difficulté dans une autre. Rapprocher le mythe du langage ne résout rien : le mythe fait partie intégrante de la langue ; c'est par la parole qu'on le connaît, il relève du discours.

Si nous voulons rendre compte des caractères spécifiques de la pensée mythique, nous devrons donc établir que le mythe est simultanément dans le langage, et au delà. Cette nouvelle difficulté n'est pas, elle non plus, étrangère au linguiste : le langage n'englobe-t-il pas lui-même des niveaux différents? En distinguant entre la *langue* et la *parole*, Saussure a montré que le langage offrait deux aspects complémentaires : l'un structural, l'autre statistique ; la langue appartient au domaine d'un temps réversible, et la parole, à celui d'un temps irréversible. S'il est déjà possible d'isoler

(1) Cette hypothèse a encore ses défenseurs. Ainsi Sir R. A. Paget, The Origin of Language... *Journal of World History*, I, nº 2, Unesco, 1953.

(2) Cf. E. Benveniste, Nature du signe linguistique, *Acta Linguistica* I, 1, 1939 et le chap. v du présent ouvrage.

ces deux niveaux dans le langage, rien n'exclut que nous puissions en définir un troisième.

On vient de distinguer la *langue* et la *parole* au moyen des systèmes temporels auxquels elles se réfèrent l'une et l'autre. Or, le mythe se définit aussi par un système temporel, qui combine les propriétés des deux autres. Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « avant la création du monde, » ou « pendant les premiers âges, » en tout cas, « il y a longtemps. » Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. Une comparaison aidera à préciser cette ambiguïté fondamentale. Rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique. Dans nos sociétés contemporaines, peut-être celle-ci a-t-elle seulement remplacé celle-là. Or, que fait l'historien quand il évoque la Révolution française? Il se réfère à une suite d'événements passés, dont les conséquences lointaines se font sans doute encore sentir à travers toute une série, non-réversible, d'événements intermédiaires. Mais, pour l'homme politique et pour ceux qui l'écoutent, la Révolution française est une réalité d'un autre ordre ; séquence d'événements passés, mais aussi schème doué d'une efficacité permanente, permettant d'interpréter la structure sociale de la France actuelle, les antagonismes qui s'y manifestent et d'entrevoir les linéaments de l'évolution future. Ainsi s'exprime Michelet, penseur politique en même temps qu'historien : « Ce jour-là, tout était possible... L'avenir fut présent... c'est-à-dire, plus de temps, un éclair de l'éternité (1). » Cette double structure, à la fois *historique* et *anhistorique*, explique que le mythe puisse simultanément relever du domaine de la *parole* (et être analysé en tant que tel) et de celui de la *langue* (dans laquelle il est formulé) tout en offrant, à un troisième niveau, le même caractère d'objet absolu. Ce troisième niveau possède aussi une nature linguistique, mais il est pourtant distinct des deux autres.

(1) MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1. J'emprunte cette citation à Maurice MERLEAU-PONTY, *les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 273.

Qu'on me permette d'ouvrir ici une brève parenthèse, pour illustrer, par une remarque, l'originalité qu'offre le mythe par rapport à tous les autres faits linguistiques. On pourrait définir le mythe comme ce mode du discours où la valeur de la formule *traduttore, traditore* tend pratiquement à zéro. A cet égard, la place du mythe, sur l'échelle des modes d'expression linguistique, est à l'opposé de la poésie, quoi qu'on ait pu dire pour les rapprocher. La poésie est une forme de langage extrêmement difficile à traduire dans une langue étrangère, et toute traduction entraîne de multiples déformations. Au contraire, la valeur du mythe comme mythe persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans *l'histoire* qui y est racontée. Le mythe est langage ; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à *décoller* du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler.

Résumons donc les conclusions provisoires auxquelles nous sommes parvenu. Elles sont au nombre de trois : 1) Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés. 2) Le mythe relève de l'ordre du langage, il en fait partie intégrante ; néanmoins, le langage, tel qu'il est utilisé dans le mythe, manifeste des propriétés spécifiques. 3) Ces propriétés ne peuvent être cherchées qu'*au-dessus* du niveau habituel de l'expression linguistique ; autrement dit, elles sont de nature plus complexe que celles qu'on rencontre dans une expression linguistique de type quelconque.

Si l'on nous concède ces trois points, fût-ce comme hypothèses de travail, deux conséquences fort importantes suivent : 1° comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives ; 2° ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, à savoir les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes. Mais elles sont, par rapport à ces derniers, comme ils sont eux-mêmes par rapport aux morphèmes, et

ceux-ci par rapport aux phonèmes. Chaque forme diffère de celle qui précède par un plus haut degré de complexité. Pour cette raison, nous appellerons les éléments qui relèvent en propre du mythe (et qui sont les plus complexes de tous) : grosses unités constitutives.

Comment procédera-t-on pour reconnaître et isoler ces grosses unités constitutives ou mythèmes? Nous savons qu'elles ne sont assimilables ni aux phonèmes, ni aux morphèmes, ni aux sémantèmes, mais se situent à un niveau plus élevé : sinon le mythe serait indistinct de n'importe quelle forme du discours. Il faudra donc les chercher au niveau de la phrase. Au stade préliminaire de la recherche, on procédera par approximations, par essais et par erreurs, en se guidant sur les principes qui servent de base à l'analyse structurale sous toutes ses formes : économie d'explication ; unité de solution ; possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment, et de prévoir les développements ultérieurs depuis les données actuelles.

Nous avons, jusqu'à présent, utilisé la technique suivante : chaque mythe est analysé indépendamment, en cherchant à traduire la succession des événements au moyen des phrases les plus courtes possibles. Chaque phrase est inscrite sur une fiche qui porte un numéro correspondant à sa place dans le récit. On s'aperçoit alors que chaque carte consiste dans l'assignation d'un prédicat à un sujet. Autrement dit, chaque grosse unité constitutive a la nature d'une *relation*.

La définition qui précède n'est pas encore satisfaisante, et cela pour deux raisons. En premier lieu, les linguistes structuralistes savent bien que toutes les unités constitutives, à quelque niveau qu'on les isole, consistent en relations. Quelle est donc la différence entre les *grosses* unités et les autres? En second lieu, la méthode qu'on vient d'exposer se situe toujours au sein d'un temps non-réversible, puisque les cartes sont numérotées dans l'ordre du récit. Le caractère spécifique que nous avons reconnu au temps mythique — sa double nature, à la fois réversible et irréversible, synchronique et diachronique — reste donc inexpliqué.

Ces remarques conduisent à une nouvelle hypothèse, qui nous met au cœur du problème. Nous posons, en effet, que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les

relations isolées, mais des *paquets de relations,* et que c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante. Des relations qui proviennent du même paquet peuvent apparaître à intervalles éloignés, quand on se place à un point de vue diachronique, mais, si nous parvenons à les rétablir dans leur groupement « naturel, » nous réussissons du même coup à organiser le mythe en fonction d'un système de référence temporel d'un nouveau type et qui satisfait aux exigences de l'hypothèse de départ. Ce système est en effet à deux dimensions : à la fois diachronique et synchronique, et réunissant ainsi les propriétés caractéristiques de la « langue » et celles de la « parole. » Deux comparaisons aideront à comprendre notre pensée. Imaginons des archéologues de l'avenir, tombés d'une autre planète alors que toute vie humaine a déjà disparu de la surface de la Terre, et fouillant l'emplacement d'une de nos bibliothèques. Ces archéologues ignorent tout de notre écriture mais ils s'essayent à la déchiffrer, ce qui suppose la découverte préalable que l'alphabet, tel que nous l'imprimons, se lit de gauche à droite et de haut en bas. Pourtant, une catégorie de volumes restera indéchiffrable de cette façon. Ce seront les partitions d'orchestre, conservées au département de musicologie. Nos savants s'acharneront sans doute à lire les portées l'une après l'autre, commençant par le haut de la page et les prenant toutes en succession ; puis, ils s'apercevront que certains groupes de notes se répètent à intervalles, de façon identique ou partielle, et que certains contours mélodiques, apparemment éloignés les uns des autres, offrent entre eux des analogies. Peut-être se demanderont-ils, alors, si ces contours, plutôt que d'être abordés en ordre successif, ne doivent pas être traités comme les éléments d'un tout, qu'il faut appréhender globalement. Ils auront alors découvert le principe de ce que nous appelons *harmonie :* une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps, synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas. Autrement dit, toutes les notes placées sur la même ligne verticale forment une grosse unité constitutive, un paquet de relations.

L'autre comparaison est moins différente qu'il ne semble.

Supposons un observateur ignorant tout de nos cartes à jouer, écoutant une diseuse de bonne aventure pendant une période prolongée. Il voit et classe les clients, devine leur âge approximatif, leur sexe, leur apparence, leur situation sociale, etc., un peu comme l'ethnographe sait quelque chose des sociétés dont il étudie les mythes. Notre observateur écoutera les consultations, les enregistrera même sur un magnétophone pour pouvoir les étudier et les comparer à loisir, comme nous faisons également avec nos informateurs indigènes. Si l'observateur est suffisamment doué, et s'il recueille une documentation assez abondante, il pourra, semble-t-il, reconstituer la structure et la composition du jeu employé, c'est-à-dire le nombre de cartes — 32 ou 52 — réparties en quatre séries homologues formées des mêmes unités constitutives (les cartes) avec un seul caractère différentiel, la couleur.

Il est temps d'illustrer plus directement la méthode. Prenons comme exemple le mythe d'Œdipe, qui offre l'avantage d'être connu de tous, ce qui dispense de le raconter. Sans doute cet exemple se prête mal à une démonstration. Le mythe d'Œdipe nous est parvenu dans des rédactions fragmentaires et tardives, qui sont toutes des transpositions littéraires, plus inspirées par un souci esthétique ou moral que par la tradition religieuse ou l'usage rituel, si tant est que de telles préoccupations aient jamais existé à son sujet. Mais il ne s'agit pas pour nous d'interpréter le mythe d'Œdipe d'une façon vraisemblable, et moins encore d'en offrir une explication acceptable pour le spécialiste. Nous voulons simplement illustrer par ce moyen — et sans en tirer aucune conclusion en ce qui le concerne — une certaine technique, dont l'emploi n'est probablement pas légitime dans ce cas particulier, en raison des incertitudes qui viennent d'être rappelées. La « démonstration » doit donc s'entendre, non pas au sens que le savant donne à ce terme, mais tout au plus le camelot : non pas obtenir un résultat, mais expliquer, aussi rapidement que possible, le fonctionnement de la petite machine qu'il essaye de vendre aux badauds.

Le mythe va être manipulé comme le serait une partition d'orchestre qu'un amateur pervers aurait transcrite, portée après portée, sous forme d'une série mélodique continue, et qu'on chercherait à restituer dans son arrangement initial.

Un peu comme si on nous présentait une suite de nombres entiers, du type : 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, en nous assignant la tâche de regrouper tous les 1, tous les 2, tous les 3, etc., sous forme de tableau :

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

On procédera de même avec le mythe d'Œdipe en essayant successivement diverses dispositions des mythèmes jusqu'à ce qu'on en rencontre une qui satisfasse aux conditions énumérées p. 233. Supposons arbitrairement qu'une telle disposition soit représentée par le tableau suivant (étant entendu, encore une fois, qu'il ne s'agit pas de l'imposer, ni même de le suggérer aux spécialistes de la mythologie classique qui voudraient certainement le modifier, sinon même le rejeter) :

Cadmos cherche sa sœur Europe, ravie par Zeus			
		Cadmos tue le dragon	
	les Spartoï s'exterminent mutuellement		
			Labdacos (père de Laios) = « boiteux » (?)
	Œdipe tue son père Laios		Laios (père d'Œdipe) = « gauche » (?)
		Œdipe immole le Sphinx	
			Œdipe = « pied-enflé » (?)
Œdipe épouse Jocaste, sa mère			
	Etéocle tue son frère Polynice		
Antigone enterre Polynice, son frère, violant l'interdiction			

Nous sommes ainsi devant quatre colonnes verticales, dont chacune groupe plusieurs relations appartenant au même « paquet ». Si nous avions à *raconter* le mythe, nous ne tiendrions pas compte de cette disposition en colonnes, et nous lirions les lignes de gauche à droite et de haut en bas. Mais, dès qu'il s'agit de *comprendre* le mythe, une moitié de l'ordre diachronique (de haut en bas) perd sa valeur fonctionnelle et la « lecture » se fait de gauche à droite, une colonne après l'autre, en traitant chaque colonne comme un tout.

Toutes les relations groupées dans la même colonne présentent, par hypothèse, un trait commun qu'il s'agit de dégager. Ainsi, tous les incidents réunis dans la première colonne à gauche concernent des parents par le sang, dont les rapports de proximité sont, pourrait-on dire, exagérés : ces parents font l'objet d'un traitement plus intime que les règles sociales ne l'autorisent. Admettons donc que le trait commun à la première colonne consiste dans des *rapports de parenté surestimés*. Il apparaît aussitôt que la deuxième colonne traduit la même relation, mais affectée du signe inverse : *rapports de parenté sous-estimés* ou *dévalués*. La troisième colonne concerne des monstres et leur destruction. Pour la quatrième, quelques précisions sont requises. Le sens hypothétique des noms propres dans la lignée paternelle d'Œdipe a été souvent remarqué. Mais les linguistes n'y prêtent guère d'importance puisqu'en bonne règle, le sens d'un terme ne peut être défini qu'en le replaçant dans tous les contextes où il est attesté. Or, les noms propres sont, par définition, hors contexte. La difficulté pourrait apparaître moins grande avec notre méthode, car le mythe y est réorganisé de telle façon qu'il se constitue lui-même comme contexte. Ce n'est plus le sens éventuel de chaque nom pris isolément qui offre une valeur significative, mais le fait que les trois noms aient un caractère commun : à savoir, de comporter des significations hypothétiques, et qui toutes évoquent une *difficulté à marcher droit.*

Avant d'aller plus loin, interrogeons-nous sur la relation entre les deux colonnes de droite. La troisième colonne se rapporte à des monstres : le dragon d'abord, monstre chthonien qu'il faut détruire pour que les hommes puissent naître de la Terre ; le Sphinx ensuite, qui s'efforce, par des énigmes qui portent aussi sur la nature de l'homme, d'enlever l'exis-

tence à ses victimes humaines. Le second terme reproduit donc le premier, lequel se réfère à *l'autochtonie de l'homme.* Puisque les deux monstres sont, en définitive, vaincus par des hommes, on peut dire que le trait commun de la troisième colonne consiste dans la *négation de l'autochtonie de l'homme* (1).

Ces hypothèses aident à comprendre le sens de la quatrième colonne. En mythologie, il est fréquent que les hommes, nés de la Terre, soient représentés, au moment de l'émergence, comme encore incapables de marcher, ou marchant avec gaucherie. Ainsi, chez les Pueblo, les êtres chthoniens, tels Shu-

(1) Sans prétendre engager avec les spécialistes une discussion qui serait de notre part, présomptueuse et même sans objet, puisque le mythe d'Œdipe est pris ici comme un exemple traité de façon arbitraire, le caractère chthonien attribué au Sphinx pourrait surprendre, et nous invoquerons le témoignage de Mme Marie Delcourt : « Dans les légendes archaïques, ils naissaient certainement de la Terre elle-même. » (*Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108) Aussi éloignée que soit notre méthode de celle de Mme Delcourt (et que seraient, sans doute aussi, nos conclusions si nous avions compétence pour aborder le problème au fond) elle a, nous semble-t-il, établi de façon convaincante le caractère du Sphinx dans la tradition archaïque : monstre femelle, attaquant et violant les jeunes hommes, autrement dit, une personnification d'un être féminin avec inversion du signe, ce qui explique que, dans la belle iconographie réunie par Mme Delcourt à la fin de son ouvrage, l'homme et la femme se trouvent toujours en position « ciel/terre » inversée.

Comme nous l'indiquons plus loin, nous avons choisi le mythe d'Œdipe comme premier exemple, en raison des analogies remarquables qui semblent exister entre certains aspects de la pensée grecque archaïque et celle des Indiens Pueblo à qui sont empruntés les exemples suivants. On notera à ce sujet que le personnage du Sphinx, tel que Mme Delcourt l'a restitué, coïncide avec deux personnages de la mythologie nord-américaine (qui n'en forment sans doute qu'un seul). Il s'agit, d'une part, de la « old hag », vieille sorcière à l'aspect repoussant qui pose, par son apparence physique, une énigme au jeune héros : si celui-ci déchiffre l'énigme — c'est-à-dire répond aux avances de l'abjecte créature — il trouvera dans sa couche, au réveil, une jeune femme radieuse qui le fera accéder à la souveraineté (sous cette forme, thème également celtique). Le Sphinx évoque mieux encore la « child-protruding woman » des Indiens Hopi, mère phallique s'il en fut : cette jeune femme, abandonnée par les siens au cours d'une migration difficile, au moment même qu'elle accouchait, et qui erre désormais dans le désert, Mère des Animaux qu'elle refuse aux chasseurs. Celui qui la rencontre, les vêtements ensanglantés, « est si terrifié qu'il éprouve une érection » dont elle profite pour le violer, le récompensant ensuite par un infaillible succès à la chasse (cf. H. R. Voth, The Oraibi Summer Snake Ceremony, *Field Columbian Museum, publ. nº 83, Anthropol. Series*, vol. III, nº 4, Chicago, 1903, pp. 352-353 et 353, n. 1).

maikoli, ou encore Muyingwû (1), qui participe à l'émergence, sont boiteux (« Pied-Ensanglanté », « Pied-Blessé », « Pied-Mou », les appelle-t-on dans les textes). Même observation pour les Koskimo de la mythologie kwakiutl : après que le monstre chthonien Tsiakish les ait engloutis, ils remontent à la surface terrestre, « trébuchant en avant ou de côté. » Le trait commun de la quatrième colonne pourrait donc être la *persistance de l'autochtonie humaine*. Il en résulterait que la quatrième colonne entretient le même rapport avec la colonne 3 que la colonne 1 avec la colonne 2. L'impossibilité de mettre en connexion des groupes de relations est surmontée (ou plus exactement remplacée) par l'affirmation que deux relations contradictoires entre elles sont identiques, dans la mesure où chacune est, comme l'autre, contradictoire avec soi. Cette manière de formuler la structure de la pensée mythique n'a encore qu'une valeur approchée. Elle suffit pour l'instant.

Que signifierait donc le mythe d'Œdipe ainsi interprété « à l'américaine? » Il exprimerait l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme (ainsi Pausanias, VIII, XXIX, 4 : le végétal est le modèle de l'homme) de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme. La difficulté est insurmontable. Mais le mythe d'Œdipe offre une sorte d'instrument logique qui permet de jeter un pont entre le problème initial — naît-on d'un seul, ou bien de deux? — et le problème dérivé qu'on peut approximativement formuler : le même naît-il du même, ou de l'autre? Par ce moyen, une corrélation se dégage : la sur-évaluation de la parenté de sang est, à la sous-évaluation de celle-ci, comme l'effort pour échapper à l'autochtonie est à l'impossibilité d'y réussir. L'expérience peut démentir la théorie, mais la vie sociale vérifie la cosmologie dans la mesure où l'une et l'autre trahissent la même structure contradictoire. Donc, la cosmologie est vraie. Ouvrons ici une parenthèse, pour introduire deux remarques.

Dans la tentative d'interprétation qui précède, on a pu

(1) Et non Masauwû dont le nom apparaît ici, dans le texte anglais de cette étude, par suite d'une erreur de dactylographie.

négliger une question qui a beaucoup préoccupé les spécialistes dans le passé : l'absence de certains motifs dans les versions les plus anciennes (homériques) du mythe d'Œdipe, tels le suicide de Jocaste et l'aveuglement volontaire d'Œdipe. Mais ces motifs n'altèrent pas la structure du mythe, dans laquelle ils peuvent d'ailleurs aisément prendre place, le premier comme un nouvel exemple d'auto-destruction (colonne 3), et le second, comme un autre thème d'infirmité (colonne 4). Ces accrétions contribuent seulement à expliciter le mythe, puisque le passage du pied à la tête apparaît en corrélation significative avec un autre passage : celui de l'autochtonie niée à la destruction de soi.

La méthode nous débarrasse donc d'une difficulté qui a constitué jusqu'à présent un des principaux obstacles au progrès des études mythologiques, à savoir la recherche de la version authentique ou primitive. Nous proposons, au contraire, de définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions. Autrement dit : le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel. Ce principe est bien illustré par notre interprétation du mythe d'Œdipe qui peut s'appuyer sur la formulation freudienne, et lui est certainement applicable. Le problème posé par Freud en termes « œdipiens » n'est sans doute plus celui de l'alternative entre autochtonie et reproduction bi-sexuée. Mais il s'agit toujours de comprendre comment *un* peut naître de *deux :* comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur, mais une mère, et un père en plus? On n'hésitera donc pas à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe. Leurs versions méritent le même crédit que d'autres, plus anciennes et, en apparence, plus « authentiques ».

De ce qui précède résulte une conséquence importante. Puisqu'un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes, l'analyse structurale devra les considérer toutes au même titre. Après avoir étudié les variantes connues de la version thébaine, on envisagera donc aussi les autres : récits concernant la lignée collatérale de Labdacos, qui comprend Agavé, Penthée et Jocaste elle-même ; les variantes thébaines sur Lycos, où Amphion et Zetos jouent le rôle de fondateurs de cité ; d'autres, plus éloignées, relatives à Dionysos (cousin matrilatéral d'Œdipe), et les légendes athéniennes où le rôle

dévolu par Thèbes à Cadmos revient à Cecrops, etc. Pour chacune de ces variantes, on établira un tableau où chaque élément sera disposé pour permettre la comparaison avec l'élément correspondant des autres tableaux : la destruction du serpent par Cecrops avec l'épisode parallèle de l'histoire de Cadmos ; l'abandon de Dionysos et celui d'Œdipe ; « Pied-Enflé » et Dionysos *loxias*, c'est-à-dire marchant de travers ; la quête d'Europe et celle d'Antiope ; la fondation de Thèbes, tantôt par les Spartoï, tantôt par les dioscures Amphion et Zetos ; Zeus ravissant Europe, ou Antiope, et l'épisode similaire où Semelé sert de victime ; l'Œdipe thébain et le Persée argien, etc. On obtiendra ainsi plusieurs tableaux à deux dimensions, chacun consacré à une variante, et qu'on juxtaposera comme autant de plans parallèles pour aboutir à un ensemble tri-dimensionnel :

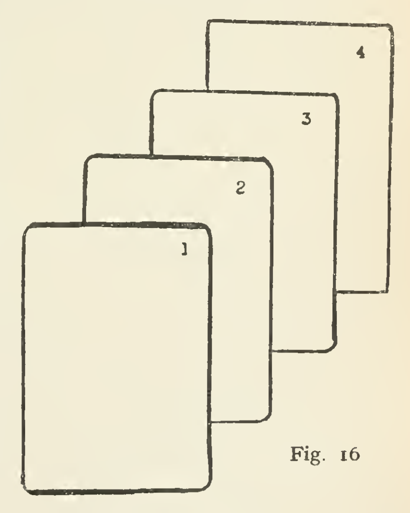


Fig. 16

lequel peut être « lu » de trois façons différentes : de gauche à droite, de haut en bas, d'avant en arrière (ou inversement). Ces tableaux ne seront jamais exactement identiques. Mais l'expérience prouve que les écarts différentiels, qu'on ne manquera pas d'observer, offrent entre eux des corrélations significatives qui permettent de soumettre leur ensemble à des opérations logiques, par simplifications successives, et d'aboutir finalement à la loi structurale du mythe considéré.

On objectera, peut-être, qu'une telle entreprise ne saurait être poussée jusqu'à son terme, puisque les seules versions dont on dispose sont celles actuellement connues. Qu'arriverait-il, si une nouvelle version bouleversait les résultats acquis? La difficulté est réelle quand on dispose de versions très peu nombreuses, mais elle devient rapidement théorique au fur et à mesure que leur nombre s'accroît. L'expérience ensei-

gnera l'ordre de grandeur approximatif du nombre de versions requises ; il ne saurait être très élevé. Si nous connaissions le mobilier d'une chambre et sa distribution au moyen des seules images renvoyées par deux miroirs fixés sur des murs opposés, deux cas pourraient se produire. Avec des miroirs rigoureusement parallèles, le nombre des images serait théoriquement infini. Si, par contre, un des miroirs était placé en oblique par rapport à l'autre, ce nombre diminuerait rapidement, en proportion de l'angle. Mais, même dans ce dernier cas, quatre ou cinq images suffiraient, sinon pour nous procurer une information totale, au moins pour nous assurer qu'aucun meuble important n'a pu rester inaperçu.

A l'inverse, on n'insistera jamais assez sur l'absolue nécessité de n'omettre aucune des variantes qui ont été recueillies. Si les commentaires de Freud sur le complexe d'Œdipe font — comme nous croyons — partie intégrante du mythe d'Œdipe, la question de savoir si la transcription par Cushing du mythe d'origine des Zuni est assez fidèle pour être retenue, n'a plus de sens. Il n'existe pas de version « vraie » dont toutes les autres seraient des copies ou des échos déformés. Toutes les versions appartiennent au mythe.

Nous voici en position de comprendre pourquoi beaucoup d'études de mythologie générale ont donné des résultats décourageants. D'abord, les comparatistes ont voulu sélectionner des versions privilégiées, au lieu de les envisager toutes. Ensuite, on a vu que l'analyse structurale d'*une* variante d'*un* mythe, recueillie dans *une* tribu (parfois même *un* village), aboutit à un schème à deux dimensions. Dès qu'on met en œuvre plusieurs variantes du même mythe, pour le même village ou la même tribu, le schème devient tri-dimensionnel, et si l'on veut étendre la comparaison, le nombre de dimensions requises croît si rapidement qu'il n'est plus possible de les appréhender par des procédés intuitifs. Les confusions et les banalités, à quoi aboutit trop souvent la mythologie générale, tiennent donc à la méconnaissance des systèmes de référence multi-dimensionnels effectivement requis, auxquels on croit naïvement pouvoir substituer des systèmes à 2 ou 3 dimensions. A vrai dire, il y a peu d'espoir que la mythologie comparée puisse se développer sans faire appel à un symbolisme d'inspiration mathé-

matique, applicable à ces systèmes pluri-dimensionnels trop complexes pour nos méthodes empiriques traditionnelles.

Nous avons essayé, en 1952-1954 (1), de vérifier la théorie sommairement exposée dans les pages qui précèdent, par une analyse exhaustive de toutes les versions connues des mythes zuni d'origine et d'émergence : Cushing, 1883 et 1896 ; Stevenson, 1904 ; Parsons, 1923 ; Bunzel, 1932 ; Benedict, 1934. Cete analyse a été complétée par une comparaison des résultats obtenus avec les mythes similaires des autres groupes pueblo, tant occidentaux qu'orientaux ; enfin, on a opéré un sondage préliminaire sur la mythologie des Plaines. Chaque fois, les résultats ont validé les hypothèses. Non seulement la mythologie nord-américaine est sortie de l'expérience comme éclairée d'un jour nouveau, mais on est parvenu à entrevoir, et parfois à définir, des opérations logiques d'un type trop souvent négligé ou qui avaient été observées dans des domaines fort éloignés du nôtre. Il n'est pas possible d'entrer ici dans les détails, et l'on se bornera à présenter quelques résultats.

Un tableau, sans doute simplifié à l'excès, du mythe zuni d'émergence, offrirait l'aspect général ci-après (p. 244).

Un rapide examen de ce tableau suffit pour comprendre sa nature. C'est une sorte d'outil logique, destiné à opérer une médiation entre la vie et la mort. Le passage est difficile pour la pensée pueblo, car elle conçoit la vie humaine sur le modèle du règne végétal (émergence hors de la terre). Cette interprétation lui est commune avec la Grèce antique, et ce n'est pas de façon absolument arbitraire que nous avons pris le mythe d'Œdipe pour premier exemple. Dans le cas américain considéré ici, la vie végétale est successivement analysée sous plusierrs aspects, ordonnés du plus simple au plus complexe. L'agriculture occupe la place suprême, et pourtant, elle offre un caractère périodique, c'est-à-dire qu'elle consiste en une alternance de vie et de mort, en contradiction avec le postulat initial.

Qu'on néglige cette contradiction, et elle ressort plus bas dans le tableau : l'agriculture est source de nourriture, donc de vie ; or, la chasse procure aussi la nourriture tout en

(1) Cf. *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, Section des Sciences religieuses, 1952-1953, pp. 19-21 et 1953-1954, pp. 27-29.

CHANGEMENT			MORT
usage mécanique des végétaux (échelles pour sortir des mondes inférieurs)	émergence, conduite par les Jumeaux Bien-Aimés	inceste du frère et de la sœur (origine de l'eau)	extermination des enfants des hommes par les dieux (par noyade)
usage alimentaire des plantes sauvages	migration, conduite par les deux Newekwe (clowns cérémoniels)		tournoi magique livré au Peuple de la Rosée (collecteurs contre jardiniers)
		sacrifice d'un frère et d'une sœur (pour obtenir la victoire)	
usage alimentaire des plantes cultivées			
		adoption d'un frère et d'une sœur (en échange du maïs)	
caractère périodique des activités agricoles			
			guerre contre les Kyanakwe (jardiniers contre chasseurs)
usage alimentaire du gibier (chasse)			
	guerre, conduite par les deux Dieux de la Guerre		
inévitabilité de la guerre			salut de la tribu (découverte du centre du Monde)
		sacrifice d'un frère et d'une sœur (pour vaincre le Déluge)	
MORT			PERMANENCE

ressemblant à la guerre, laquelle est mort. Il y a donc différentes façons de traiter le problème. La version Cushing est centrée sur une opposition entre les activités alimentaires dont le résultat est immédiat (collecte de plantes sauvages), et celles dont le résultat ne peut être escompté qu'à terme. Autrement dit, la mort doit être intégrée à la vie pour que l'agriculture soit possible.

Dans la version Parsons, on passe de la chasse à l'agriculture, tandis que la version Stevenson procède dans l'ordre inverse. Toutes les autres différences entre les trois versions peuvent être mises en corrélation avec ces structures fondamentales. Ainsi les trois versions décrivent-elles la grande guerre livrée par les ancêtres des Zuni à une population mythique, les Kyanakwe, en introduisant dans le récit des variations significatives qui consistent : 1° dans l'alliance ou l'hostilité des dieux ; 2° dans l'octroi de la victoire finale à tel ou tel camp ; 3° dans la fonction symbolique attribuée aux Kyanakwe, tantôt dépeints comme chasseurs (ils ont alors des arcs à corde faite de tendons animaux) tantôt comme agriculteurs (leurs arcs sont bandés de fibres végétales) :

CUSHING	*PARSONS*	*STEVENSON*
Dieux, Kyanakwe { alliés, utilisant des cordes végétales	Kyanakwe, seuls, cordes végétales	Dieux, Hommes { alliés, utilisant des cordes végétales
victorieux des :	*victorieux des :*	*victorieux des :*
Hommes, seuls, utilisant des cordes de tendons (avant de les remplacer par des fibres)	Hommes, Dieux { alliés, utilisant cordes de tendons	Kyanakwe, seuls, utilisant cordes de tendons

Comme la fibre végétale (agriculture) est toujours supérieure à la corde de tendons (chasse), et comme (dans une moindre mesure) l'alliance des dieux est préférable à leur hostilité, il résulte que, dans la version Cushing, l'homme est doublement désavantagé (dieux hostiles, corde de tendons) ; doublement avantagé dans la version Stevenson (dieux propices, corde de fibres) ; tandis que la version Parsons illustre une situation

intermédiaire (dieux propices, mais cordes de tendons, puisque l'humanité primitive vit de la chasse).

Oppositions	*Cushing*	*Parsons*	*Stevenson*
dieux/hommes	—	+	+
fibre/tendon	—	—	+

La version de Bunzel offre la même structure que celle de Cushing. Mais elle en diffère (ainsi que de la version Stevenson) en ce sens que ces deux versions présentent l'émergence comme le résultat des efforts des hommes pour échapper à leur condition misérable dans les entrailles de la Terre, alors que la version Bunzel traite l'émergence comme la conséquence d'un appel, lancé aux hommes par les puissances des régions supérieures. Aussi, entre Bunzel d'une part, Stevenson et Cushing de l'autre, les procédés mis en œuvre pour l'émergence se succèdent en ordre symétrique et inverse. Chez Stevenson et Cushing, depuis les plantes jusqu'aux animaux ; chez Bunzel, des mammifères aux insectes, et des insectes aux plantes.

Dans tous les mythes des Pueblo occidentaux, la mise en forme logique du problème reste la même : le point de départ et le point d'arrivée du raisonnement sont sans équivoque, et l'ambiguïté apparaît au stade intermédiaire :

VIE (= CROISSANCE)		
Usage (mécanique) du règne végétal, tenant compte de la seule croissance		ORIGINE
Usage alimentaire du règne végétal limité aux plantes sauvages		CUEILLETTE
Usage alimentaire du règne végétal englobant plantes sauvages et plantes cultivées		AGRICULTURE
Usage alimentaire du règne animal limité aux animaux	*(mais contradiction ici, puisque négation de la vie = destruction, d'où :)*	CHASSE
Destruction du règne animal, étendu aux hommes		GUERRE
↓ MORT (= DE-CROISSANCE)		

L'apparition d'un terme contradictoire en plein milieu du processus dialectique est en rapport avec l'émergence d'une double série de paires dioscuriques, dont la fonction est d'opérer une médiation entre les deux pôles :

1.	2 messagers divins	2 clowns cérémoniels		2 dieux de la guerre
2.	paire homogène : dioscures (2 frères)	germains (frère et sœur)	couple (mari-femme)	paire hétérogène (grand-mère, petit-fils)

soit une série de variantes combinatoires remplissant la même fonction dans des contextes différents. On comprend ainsi pourquoi les clowns peuvent, dans le rituel pueblo, se voir attribuer des fonctions guerrières. Le problème, qui avait souvent été considéré comme insoluble, disparaît quand on reconnaît que les clowns occupent, par rapport à la production alimentaire (ce sont des gloutons, qui peuvent impunément abuser des produits agricoles) la même fonction que les dieux de la guerre (laquelle apparaît, dans le processus dialectique, comme un *abus* de la chasse : chasse à l'homme, au lieu des animaux propres à la consommation humaine).

Certains mythes des Pueblo centraux et orientaux procèdent d'une autre façon. Ils commencent par poser l'identité foncière de la chasse et de l'agriculture. Cette identification ressort, par exemple, du mythe d'origine du maïs, lequel est obtenu par le Père des Animaux en semant, en guise de graines, des ergots de pattes de cerf. On essaye alors de déduire simultanément la vie et la mort à partir d'un terme global. Au lieu que les termes extrêmes soient simples et les termes intermédiaires dédoublés (comme chez les Pueblo occidentaux) ce sont les extrêmes qui se dédoublent (ainsi les 2 sœurs des Pueblo orientaux) tandis qu'un simple terme médiateur paraît au premier plan (le Poshaiyanne des Zia) mais lui-même doté d'attributs équivoques. Grâce à ce schéma, on peut même déduire les attributs que possédera ce « messie » dans les diverses versions, selon le moment où il fait son apparition dans le cours du mythe : bienfaisant quand il se manifeste au début (Zuni, Cushing) ; équivoque au milieu (Pueblo centraux) ; malfaisant à la fin (Zia), sauf

17

dans la version Bunzel du mythe zuni où la séquence est inversée, comme on l'a déjà indiqué.

En appliquant systématiquement cette méthode d'analyse structurale on parvient à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée. On introduit donc un début d'ordre là où tout n'était que chaos, et on gagne l'avantage supplémentaire de dégager certaines opérations logiques, qui sont à la base de la pensée mythique (1). Dès à présent, trois types d'opérations peuvent être isolés.

Le personnage généralement appelé *trickster* en mythologie américaine a longtemps constitué une énigme. Comment expliquer que, dans presque toute l'Amérique du Nord, ce rôle soit dévolu au coyote ou au corbeau? La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. Posons donc que deux termes, entre lesquels le passage semble impossible, sont d'abord remplacés par deux termes équivalents qui en admettent un autre comme intermédiaire. Après quoi, un des termes polaires et le terme intermédiaire sont, à leur tour, remplacés par une nouvelle triade, et ainsi de suite. On obtient alors une structure de médiation du type suivant :

Paire initiale	*Première triade*	*Deuxième triade*
Vie		
	Agriculture	
		Herbivores
		Charognards
	Chasse	
		Prédateurs
	Guerre	
Mort		

Cette structure tient lieu du raisonnement implicite : les charognards sont comme les prédateurs (ils consomment de

(1) Pour une autre application de cette méthode, voir notre étude : *On four Winnebago Myths* qui doit paraître en 1958 dans un volume d'hommages au Prof. Paul Radin à l'occasion de son 75e anniversaire.

la nourriture animale) mais aussi comme des producteurs de nourriture végétale (ils ne tuent pas ce qu'ils mangent). Les Pueblo, pour qui la vie agricole est plus « signifiante » que la chasse, formulent le même raisonnement de façon un peu différente : les corbeaux sont aux jardins comme les prédateurs sont aux herbivores. Mais il était déjà possible de traiter les herbivores comme des médiateurs : ils sont en effet comme des collecteurs (végétariens) et fournissent une nourriture animale, sans être eux-mêmes des chasseurs. On obtient ainsi des médiateurs au premier, au deuxième et au troisième degré, etc., chaque terme donnant naissance au suivant par opposition et corrélation.

Cette suite d'opérations est très apparente dans la mythologie des Plaines qui peut être ordonnée en une série :

Médiateur (privé de succès) entre Ciel et Terre :
(épouse de « *Star-husband* »).
Paire hétérogène de médiateurs :
(grand-mère/petit-fils).
Paire semi-homogène de médiateurs :
(« *lodge-boy* »/« *thrown-away* »).
↓

Alors que, chez les Pueblo (Zuni), la série correspondante est du type :

Médiateur (couronné de succès) entre Ciel et Terre :
(Poshaiyanki).
Paire semi-homogène de médiateurs :
(Uyuyewi et Matsailema).
Paire homogène de médiateurs :
(les deux Ahaiyuta).
↓

Des corrélations du même type peuvent aussi apparaître sur un axe horizontal (cela est vrai, même sur le plan linguistipue : ainsi les connotations multiples de la racine *pose* en Tewa selon Parsons : coyote, brouillard, scalp, etc.). Le coyote (qui est un charognard) est intermédiaire entre herbivores et carnivores *comme* le brouillard entre Ciel et Terre ; *comme* le scalp entre guerre et agriculture (le scalp est une « moisson » guerrière) ; *comme* la nielle entre plantes sauvages et plantes cultivées (elle se développe sur les dernières, à la façon des premières) ; *comme* les vêtements entre « nature » et « cul-

ture » ; *comme* les ordures entre le village habité et la brousse ; *comme* les cendres (et la suie) entre le foyer (au sol) et la toiture (image de la voûte céleste). Cette chaîne de médiateurs — si l'on peut s'exprimer ainsi — offre une série d'articulations logiques, qui permettent de résoudre divers problèmes de mythologie américaine : pourquoi le dieu de la rosée est aussi un maître des animaux ; pourquoi le dieu détenteur de riches vêtements est souvent un Cendrillon mâle *(Ash-boy);* pourquoi les scalps produisent la rosée ; pourquoi la Mère des Animaux est associée à la nielle, etc.

Mais on peut aussi se demander si nous n'atteignons pas, par ce moyen, un mode universel d'organiser les données de l'expérience sensible. Qu'on compare aux exemples qui précèdent le français : nielle, lat. *nebula;* et le rôle de porte-bonheur attribué, en Europe, aux ordures (vieux souliers), aux cendres et à la suie (cf. le rite du baiser au ramoneur) ; qu'on compare aussi le cycle américain de *Ash-boy* et celui, indo-européen, de Cendrillon. Les deux personnages sont des figures phalliques (médiateurs entre les sexes) ; des maîtres de la rosée et des animaux sauvages ; des possesseurs de somptueux vêtements ; et des médiateurs sociologiques (alliance matrimoniale entre nobles et manants, entre riches et pauvres). Or, il est impossible de rendre compte de ce parallélisme par un emprunt (comme on l'a parfois prétendu), car les récits relatifs à *Ash-boy* et à Cendrillon sont symétriques et inverses dans les moindres détails, alors que le récit de Cendrillon, tel qu'il a été effectivement emprunté par l'Amérique (cf. le conte zuni de *la Gardeuse de dindons*), reste parallèle au prototype. D'où le tableau :

	Europe —	*Amérique* —
sexe	féminin	masculin
famille	double famille (père remarié)	pas de famille (orphelin)
aspect	jolie fille	garçon repoussant
attitude	personne ne l'aime	aime sans retour
transformation	couverte de vêtements somptueux, grâce à un secours surnaturel	dépouillé de son apparence hideuse, grâce à un secours surnaturel

Comme *Ash-boy* et Cendrillon, le *trickster* est donc un médiateur, et cette fonction explique qu'il retienne quelque chose de la dualité qu'il a pour fonction de surmonter. D'où son caractère ambigu et équivoque. Mais le *trickster* n'offre pas la seule formule possible de médiation. Certains mythes semblent entièrement consacrés à épuiser toutes les modalités possibles du passage de la dualité à l'unité. Quand on compare toutes les variantes du mythe d'émergence zuni, on parvient à extraire une série ordonnable de fonctions médiatisantes, chacune résultant de celle qui précède, par opposition et corrélation :

messie > dioscures > *trickster* > être bisexué > paire de germains > couple marié > g^{d}-mère p^{t}-fils > groupe à 4 termes > triade.

Dans la version Cushing, cette dialectique s'accompagne du passage d'un milieu spatial (médiation entre Ciel et Terre) à un milieu temporel (médiation entre été et hiver, autrement dit, entre naissance et mort). Toutefois, et bien que le passage s'opère de l'espace au temps, la formule ultime (la triade) réintroduit l'espace, puisqu'une triade consiste ici en une paire dioscurique donnée *simultanément* avec un messie ; inversement, si la formule de départ se trouvait exprimée en termes d'espace (Ciel et Terre) la notion du temps était néanmoins implicite : le messie implore, *en suite de quoi* les dioscures descendent du Ciel. On voit donc que la construction logique du mythe présuppose une double permutation de fonctions. Nous y reviendrons, après avoir envisagé un autre type d'opérations.

Après le caractère ambigu du *trickster*, une autre caractéristique des êtres mythologiques devient en effet explicable. Nous avons ici en vue la dualité de nature qui appartient en propre à une même divinité : tantôt bienveillante, tantôt malveillante, selon les cas. Quand on compare les variantes du mythe hopi qui fonde le rituel du Shalako, on trouve qu'il est possible de les ordonner en fonction de la structure suivante :

$$(\text{Masauwû} : x) \simeq (\text{Muyingwû} : \text{Masauwû}) \simeq (\text{Shalako} : \text{Muyingwû}) \simeq (y : \text{Masauwû})$$

où x et y représentent des valeurs arbitraires qu'il faut néanmoins postuler pour les deux versions « extrêmes ». Dans ces versions, en effet, le dieu Masauwû, qui paraît seul, et non en relation avec un autre dieu (version 2), ou même absent (version 3), se voit assigner des fonctions qui restent tout de même relatives. Dans la première version, Masauwû (seul) est secourable envers les hommes, sans l'être toutefois absolument ; dans la version 4, il est hostile, mais pourrait l'être davantage. Son rôle est par conséquent défini — au moins implicitement — par comparaison avec un autre rôle possible et non-spécifié, ici représenté par les valeurs x et y. Au contraire, dans la version 2, Muyingwû est relativement plus secourable que Masauwû, comme dans la version 3, Shalako l'est relativement plus que Muyingwû.

On peut reconstruire une série formellement analogue avec des versions keresanes d'un mythe voisin :

$$(\text{Poshaiyanki} : x) \simeq (\text{Lea} : \text{Poshaiyanki}) \simeq (\text{Poshaiyanki} : \text{Tiamoni}) \simeq (y : \text{Poshaiyanki})$$

Ce type de structure mérite spécialement de retenir l'attention, car les sociologues l'ont déjà rencontrée dans deux autres domaines : celui des rapports de subordination chez les gallinacées et d'autres animaux *(pecking-order)*; et celui des systèmes de parenté, où nous lui avons donné le nom d'*échange généralisé*. En l'isolant maintenant sur un troisième plan : celui de la pensée mythique, nous pouvons espérer être en meilleure position pour discerner son rôle véritable dans les phénomènes sociaux et en donner une interprétation théorique de portée plus générale.

Enfin, si l'on parvient à ordonner une série complète de variantes sous la forme d'un groupe de permutations, on peut espérer découvrir la loi du groupe. Dans l'état actuel des recherches, on devra se contenter ici d'indications très approximatives. Quelles que soient les précisions et modifications qui devront être apportées à la formule ci-dessous, il semble dès à présent acquis que tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique du type :

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

dans laquelle, deux termes *a* et *b* étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, *x* et *y*, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des *termes* et des *relations*, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus : *a* et *a*-1) ; 2° qu'une inversion corrélative se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments (ci-dessus : *y* et *a*).

La formule ci-dessus prendra tout son sens si l'on se souvient que, pour Freud, deux traumatismes (et non un seul, comme on a si souvent tendance à le croire) sont requis pour que naisse ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. En essayant d'appliquer la formule à l'analyse de ces traumatismes (dont on postulerait qu'ils satisfont respectivement aux conditions 1 et 2 ci-dessus énoncées) on parviendrait sans doute à donner, de la loi génétique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse. Surtout, on serait en mesure de développer parallèlement l'étude sociologique et psychologique de la pensée mythique, peut-être même de traiter celle-ci comme au laboratoire, en soumettant les hypothèses de travail au contrôle expérimental.

Il est fâcheux que les conditions précaires de la recherche scientifique en France ne permettent pas, pour l'instant, de pousser plus loin le travail. Les textes mythiques sont extrêmement volumineux. Leur analyse en unités constitutives exige un travail d'équipe et un personnel technique. Une variante de dimension moyenne fournit plusieurs centaines de cartes. Pour découvrir la meilleure disposition de ces cartes en colonnes et en rangées, il faudrait avoir des classeurs verticaux d'environ 2 m. × 1,50 m., garnis de casiers où l'on puisse répartir et déplacer les cartes à volonté. Et dès qu'on se propose d'élaborer des modèles à trois dimensions, pour comparer plusieurs variantes, autant de classeurs que de variantes sont nécessaires, ainsi qu'un espace suffisant pour les mouvoir et les disposer librement. Enfin, si le système de référence fait appel à plus de trois dimensions (ce qui risque de se produire rapidement, comme on l'a montré p. 242) il faut recourir aux cartes perforées et à la mécanographie. Sans espoir, pour le moment, d'obtenir même les locaux indispensables à la constitution d'une seule équipe, nous nous con-

tenterons de présenter trois remarques, en guise de conclusion à cet exposé.

En premier lieu, on s'est souvent demandé pourquoi les mythes, et plus généralement la littérature orale, font un si fréquent usage de la duplication, triplication ou quadruplication d'une même séquence. Si on accepte nos hypothèses, la réponse est facile. La répétition a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe. Nous avons montré en effet que la structure synchro-diachronique qui caractérise le mythe permet d'ordonner ses éléments en séquences diachroniques (les rangées de nos tableaux) qui doivent être lues synchroniquement (les colonnes). Tout mythe possède donc une structure feuilletée qui transparaît à la surface, si l'on peut dire, dans et par le procédé de répétition.

Pourtant (et c'est le second point) les feuillets ne sont jamais rigoureusement identiques. S'il est vrai que l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction (tâche irréalisable, quand la contradiction est réelle) un nombre théoriquement infini de feuillets seront engendrés, chacun légèrement différent de celui qui précède. Le mythe se développera comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée. La *croissance* du mythe est donc continue, par opposition avec sa *structure* qui reste discontinue. Si l'on nous permet une image risquée, le mythe est un être verbal qui occupe, dans le domaine de la parole, une place comparable à celle qui revient au cristal dans le monde de la matière physique. Vis-à-vis de la *langue*, d'une part, de la *parole*, de l'autre, sa position serait en effet analogue à celle du cristal : objet intermédiaire entre un agrégat statistique de molécules et la structure moléculaire elle-même.

Enfin, les sociologues, qui se sont posé la question des rapports entre la mentalité dite « primitive » et la pensée scientifique, l'ont généralement tranchée en invoquant des différences qualitatives dans la façon dont l'esprit humain travaille ici et là. Mais ils n'ont pas mis en doute que, dans les deux cas, l'esprit s'appliquât toujours aux mêmes objets. Les pages qui précèdent conduisent à une autre conception. La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exi-

geante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations. Voilà d'ailleurs longtemps que les technologues s'en sont aperçus dans leur domaine : une hache de fer n'est pas supérieure à une hache de pierre parce que l'une serait « mieux faite » que l'autre. Toutes deux sont aussi bien faites, mais le fer n'est pas la même chose que la pierre.

Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès — si tant est que le terme puisse alors s'appliquer — n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets.

CHAPITRE XII

STRUCTURE ET DIALECTIQUE (1)

Depuis Lang jusqu'à Malinowski, en passant par Durkheim, Lévy-Bruhl et van der Leeuw, les sociologues ou ethnologues qui se sont intéressés aux rapports entre le mythe et le rituel se les sont représentés comme une redondance. Certains voient dans chaque mythe la projection idéologique d'un rite, destinée à fournir un fondement à celui-ci ; d'autres inversent le rapport et traitent le rite comme une sorte d'illustration du mythe, sous la forme de tableaux en action. Dans les deux cas, on postule, entre mythe et rite, une correspondance ordonnée, autrement dit, une homologie : quel que soit celui des deux auquel on attribue le rôle d'original ou de reflet, le mythe et le rite se reproduisent l'un l'autre, l'un sur le plan de l'action, l'autre sur celui des notions. Reste à savoir pourquoi tous les mythes ne correspondent pas à des rites, et inversement ; pourquoi cette homologie n'est démontrable que dans un très petit nombre de cas ; enfin et surtout, quelle est la raison de cette étrange duplication.

Je me propose de montrer, en me fondant sur un exemple précis, que cette homologie n'existe pas toujours ; ou, plus exactement qu'elle pourrait être — quand elle existe — un cas particulier d'une relation plus générale entre mythe et rite, et entre les rites eux-mêmes. Cette relation implique bien une correspondance terme à terme, entre les éléments de rites différents en apparence, ou entre les éléments de tel rite et de tel mythe, mais sans que cette correspondance puisse

(1) Publié sous ce titre *in : For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his sixtieth birthday.* The Hague, 1956, pp. 289-294.

être traitée comme une homologie. Dans l'exemple qui sera discuté ici, elle exige, pour être restituée, une série d'opérations préalables : permutations ou transformations, où se trouve, peut-être, la raison du redoublement. Si cette hypothèse est exacte, il faudra renoncer à chercher le rapport du mythe et du rituel dans une sorte de causalité mécanique, mais concevoir leur relation sur le plan d'une dialectique, accessible seulement à la condition de les avoir, au préalable, réduits l'un et l'autre à leurs éléments structuraux./

L'esquisse d'une telle démonstration me semble constituer un hommage approprié à l'œuvre et à la méthode de Roman Jakobson. Il s'est lui-même intéressé, à plusieurs reprises, à la mythologie et au folklore ; qu'il me suffise de rappeler son article sur la mythologie slave dans le Funk and Wagnall's *Standard Dictionary of Folklore*, vol. I (New York, 1950) et ses précieux commentaires aux *Russian Fairy Tales* (New York, 1945). En second lieu, il est clair que la méthode que je suis se ramène à une extension à un autre domaine, de celle de la linguistique structurale à laquelle est associé le nom de Jakobson. Enfin, il s'est toujours montré lui-même particulièrement attentif au lien intime qui existe entre l'analyse structurale et la méthode dialectique ; il concluait ses célèbres *Principes de phonologie historique* en disant : « La liaison de la statique et de la dynamique est une des antinomies dialectiques les plus fondamentales qui déterminent l'idée de la langue. » En cherchant à approfondir les implications réciproques de la notion de structure et de la pensée dialectique, je ne fais donc que suivre une des voies qu'il a lui-même tracées.

Dans l'ouvrage de G. A. Dorsey consacré à la mythologie des Indiens Pawnee des plaines de l'Amérique du Nord (*The Pawnee : Mythology*, part. 1, Washington, 1906), on trouve, sous les numéros 77 à 116, une série de mythes rendant compte de l'origine des pouvoirs shamanistiques. Un thème y revient à plusieurs reprises (cf. les n°s 77, 86, 89 et *passim*) que j'appellerai, pour simplifier, le *garçon enceint.* Parcourons, par exemple, le mythe n° 77.

Un jeune garçon ignorant s'aperçoit qu'il possède des

pouvoirs magiques, lui permettant de guérir les malades. Jaloux de sa réputation croissante, un vieux sorcier, officiellement établi, lui rend plusieurs visites accompagné de sa femme. Furieux de n'obtenir — et pour cause — aucun secret en échange de ses propres enseignements, il offre au garçon sa pipe, remplie d'herbes magiques. Ainsi ensorcelé, le garçon découvre qu'il est enceint. Plein de honte, il quitte son village et va chercher la mort parmi les bêtes sauvages. Apitoyées par son malheur, celles-ci décident de le guérir, extraient le fœtus de son corps et lui inculquent leurs pouvoirs magiques, grâce auxquels le garçon, de retour parmi les siens, tue le méchant sorcier et devient lui-même un guérisseur célèbre et respecté.

Quand on analyse attentivement le texte de ce mythe, dont une seule version occupe treize pages de l'ouvrage de Dorsey, on note qu'il est construit autour d'une longue série d'oppositions : 1º *shaman initié* / *shaman non-initié*, c'est-à-dire opposition entre pouvoir acquis et pouvoir inné ; 2º *enfant* / *vieillard*, car le mythe insiste sur la jeunesse ou la vieillesse de chaque protagoniste ; 3º *confusion des sexes* / *distinction des sexes;* toute la pensée métaphysique des Pawnee repose en effet sur l'idée qu'à l'origine de l'univers, les éléments antagonistes sont mêlés et que l'œuvre des dieux a d'abord consisté à les distinguer. Le jeune enfant est asexué, ou plus exactement, les principes mâle et femelle sont chez lui confondus. Inversement, chez le vieillard, la distinction est irrévocable ; idée clairement exprimée, dans le mythe, par le couple toujours présent du sorcier et de sa femme, en opposition avec le garçonnet seul, mais recélant en lui la masculinité et la féminité (homme enceint) ; 4º *fécondité de l'enfant* (en dépit de sa virginité) / *stérilité du vieillard* (malgré son mariage constamment rappelé) ; 5º le rapport irréversible de la fécondation du « fils » par le « père » est donné en opposition avec une relation également irréversible : c'est la vengeance du « père » parce que le « fils » ne lui livre aucun secret (il n'en possède pas) en échange des siens ; 6º opposition triple entre : magie *végétale* (et *réelle :* une drogue grâce à quoi le vieillard féconde l'enfant — mais cette magie est *guérissable*) et la magie d'origine *animale* (et *symbolique :* manipulation d'un crâne) par laquelle

l'enfant tue le vieillard — *sans chance de résurrection;* 7° une des deux magies procède par *introduction*, l'autre par *extraction.*

Cette construction par oppositions se retrouve dans les détails. Les animaux sont émus de pitié devant le garçon pour deux raisons, qui sont bien précisées dans le texte : il cumule les caractéristiques de l'homme et de la femme, réunion qui se traduit chez lui par une opposition entre la maigreur de son propre corps (il jeûne depuis des jours) et la grosseur de son ventre (en raison de son état). Pour le faire avorter, des *herbivores vomissent* les *os* tandis que des *carnivores extraient* les *chairs* (triple opposition) ; enfin, si le garçon risque de mourir d'un gros ventre (dans le n° 89, le fœtus est remplacé par une boule d'argile qui grossira jusqu'à faire éclater le porteur), le sorcier meurt effectivement d'une constriction abdominale.

La version donnée sous le n° 86 conserve et redouble à la fois certaines de ces oppositions : le meurtrier descend sa victime au bout d'une corde dans le monde souterrain (demeure des animaux magiques, qui sont des mammifères) pour lui faire ramasser des plumes d'aigle et de pivert, c'est-à-dire d'oiseaux, habitants du ciel et plus particulièrement associés, l'un avec le ciel empyrée, l'autre avec l'orage. Cette inversion du système du monde s'accompagne d'un redressement corrélatif de l'opposition (rencontrée dans le système « droit » du mythe 77) entre carnivores et herbivores qui, cette fois, s'occupent comme il est « normal », les premiers des os du fœtus, les seconds de son sang. On voit ainsi tout ce qu'une analyse structurale du contenu du mythe pourrait, à elle seule, obtenir : règles de transformation qui permettent de passer d'une variante à une autre, par des opérations semblables à celles de l'algèbre.

Toutefois, c'est sur un autre aspect du problème que je veux ici appeler l'attention. A quel rite pawnee correspond le mythe du garçon enceint? A première vue, aucun. Les Pawnee n'ont pas de sociétés shamanistiques fondées sur des classes d'âge, alors que le mythe souligne l'opposition des générations. L'accession à ces sociétés n'est pas soumise à des épreuves ou à des paiements. Selon le témoignage de Murie, chez eux, « the usual way to become a medicine-man was to

succeed one's teacher at his death (1). » Tout notre mythe repose, au contraire, sur la double notion d'un pouvoir inné, et pour cette raison contesté par le maître, qui ne l'a pas enseigné à celui qu'il refuse comme successeur.

Dirons-nous donc que le mythe pawnee reflète un système corrélatif et opposé de celui qui prévaut dans le rituel pawnee? Ce ne serait qu'en partie exact, parce que l'opposition ne serait pas pertinente : pour parler plus précisément, la notion d'opposition n'est pas ici heuristique : elle rend compte de certaines différences entre le mythe et le rite, et en laisse d'autres inexpliquées ; notamment, elle néglige le thème du garçon enceint, auquel nous avons pourtant reconnu une place centrale dans le groupe de mythes considéré.

Par contre, tous les éléments du mythe se mettent en place quand nous confrontons celui-ci, non pas au rituel correspondant des Pawnee, mais au rituel symétrique et opposé qui prévaut dans ces tribus des plaines des États-Unis qui conçoivent leurs sociétés shamanistiques, et les règles d'accession, d'une manière inverse de celle des Pawnee eux-mêmes. Selon l'expression de Lowie, « the Pawnee have the distinction of having developed the most elaborate system of societies outside the age-series (2). » Ils s'opposent, sous ce rapport, aux Blackfoot et aux tribus villageoises : Mandan et Hidatsa, qui offrent les exemples les plus poussés de l'autre type et auxquelles ils sont reliés, non seulement culturellement, mais aussi géographiquement et historiquement, par l'intermédiaire des Arikara dont la séparation d'avec les Skidi Pawnee (ceux mêmes dont Dorsey a recueilli les mythes) ne date guère que de la première moitié du XVIIIe siècle.

Chez ces tribus, les sociétés constituent des classes d'âge ; le passage de l'une à l'autre se fait par achat ; la relation entre vendeur et acheteur est conçue comme une relation entre « père » et « fils » ; enfin, le candidat se présente toujours accompagné de sa femme et le motif central de la transaction est une livraison de la femme du « fils » au « père », lequel accom-

(1) J. R. Murie, *Pawnee Societies (Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11), pp. VII, 603.

(2) R. H. Lowie, *Plains-Indian age-societies : historical and comparative summary (Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History* vol. 11. 1916), pp. XIII, 890.

plit avec celle-ci un coït réel ou symbolique, mais qui est toujours représenté comme un acte de fécondation. Nous retrouvons donc toutes les oppositions déjà analysées sur le plan du mythe, avec inversion des valeurs attribuées à chaque couple : initié et non-initié ; jeunesse et vieillesse ; confusion et distinction des sexes, etc. En effet, dans le rite mandan, hidatsa ou blackfoot, le « fils » est accompagné par sa femme de même que, dans le mythe pawnee, la femme accompagnait le « père » ; mais alors que, dans ce dernier cas, elle était un simple figurant, c'est elle, ici, qui joue le rôle principal : fécondée par le père et engendrant le fils, donc résumant en elle cette bi-sexualité que le mythe prêtait au fils ; autrement dit, les valeurs sémantiques sont les mêmes ; elles sont seulement permutées d'un rang par rapport aux symboles qui leur servent de support. Il est intéressant de comparer, à cet égard, les termes auxquels sont dévolus le rôle d'agent fécondant dans les deux systèmes : pipe, dans le mythe pawnee, transférée par le père et sa femme au fils ; navet sauvage dans le rite blackfoot, transféré d'abord par le père à la femme du fils, puis par celle-ci à ce dernier ; or, la pipe, tube creux, est l'intermédiaire entre le ciel et le monde moyen, donc symétrique et inverse du rôle dévolu au navet sauvage dans la mythologie des Plaines, comme il ressort bien d'innombrables variantes du cycle dit « star husband, » où le navet est un bouchon plein, servant d'interrupteur entre les deux mondes. Les éléments changent de signe quand leur ordre est inversé.

L'extraordinaire rite hidatsa (dont on n'a jamais, à ma connaissance, signalé les parallèles chinois archaïques) de la prestation des femmes dans une tonnelle recouverte de viande séchée en guise de toiture, répond également au mythe pawnee : paiement de viande, tantôt aux pères fécondants détenteurs de la magie, tantôt aux animaux magiques jouant le rôle de non-pères (= avorteurs) ; mais, dans un cas, viande présentée comme contenant (cabane couverte de viande), tandis que dans l'autre, il est spécifié qu'elle doit être offerte comme un contenu (sacoches bourrées de viande). On pourrait poursuivre encore ces parallèles, qui nous conduiraient tous à la même conclusion : le mythe pawnee expose un système rituel inverse, non pas de celui qui prévaut dans

cette tribu, mais d'un système qu'elle n'applique pas, et qui est celui de tribus apparentées dont l'organisation rituelle est exactement à l'opposé de la sienne. En outre, la relation entre les deux systèmes offre un caractère contrapunctique : si l'un est considéré comme une progression, l'autre apparaît comme rétrogression.

Nous avons ainsi situé un mythe pawnee dans un rapport de corrélation et d'opposition avec un rituel étranger. Il est remarquable qu'un rapport du même type, mais d'un ordre plus complexe encore, puisse être décelé entre le même mythe et un rituel qui, sans être propre aux seuls Pawnee, a fait l'objet parmi eux d'une étude particulièrement poussée : le Hako (1).

Le Hako est un rituel d'alliance entre deux groupes ; à la différence des sociétés des Pawnee, dont la place est fixe dans la structure sociale, les groupes en cause peuvent se choisir librement. Toutefois, en procédant ainsi, ils se placent dans la relation *père / fils*, c'est-à-dire celle même qui définit le rapport stable entre les classes d'âge consécutives dans les tribus villageoises. Comme Hocart l'a jadis démontré avec profondeur, la relation *père / fils*, sur laquelle repose le Hako, peut être considérée comme une permutation d'une relation d'alliance entre paternels et maternels (2). En d'autres termes, le mythe du garçon enceint, le rituel mandan et hidatsa d'accession au grade supérieur d'une série de classes d'âge, et le Hako, représentent autant de groupes de permutations dont la loi est une équivalence entre l'opposition : *père / fils* et l'opposition : *homme / femme*. Je suis prêt, quant à moi, à avancer que cette équation se fonde elle-même sur les caractères distinctifs du système de parenté dit Crow-Omaha, où les relations entre groupes alliés sont précisément formalisées en termes de relations entre ascendants et descendants, mais la place manquerait pour développer cet aspect du problème.

(1) A. C. Fletcher et J. R. Murie, *The Hako : a Pawnee ceremony*, 22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology, part. II, Washington, 1900-1901 (1904).

(2) A. M. Hocart, *Covenants*, in : *The Life Giving Myth* (London, 1952)

Je me contenterai donc d'examiner rapidement les dernières phases du rituel (16 à 19, dans le découpage de Fletcher) ; celles qui sont revêtues du caractère le plus sacré et qui offrent, avec le mythe du garçon enceint, une série d'analogies remarquables. Le groupe du père est arrivé dans le village du fils ; il capture symboliquement un jeune enfant (garçon ou fille indifféremment, donc asexué ou plus exactement au sexe non marqué, cf. *loc. cit.*, p. 201), le sacralise par une série d'onctions qui ont pour objet de l'identifier à Tirawa, divinité suprême du monde céleste. Ensuite, l'enfant est soulevé dans une couverture, jambes sortant vers l'avant, et dans cette situation, il est manœuvré à la façon d'un phallus pour un coït symbolique avec le monde, figuré par un cercle tracé sur le sol, dans lequel il est supposé laisser tomber, comme un œuf, un nid de loriot *(oriole)* : « the putting of the child's feet in the circle means the giving of new life, » commente sans équivoque l'informateur indigène (*loc. cit.*, p. 245). Enfin, le cercle est effacé, l'enfant lavé de ses onctions et renvoyé jouer avec ses camarades.

Il est clair que toutes ces opérations peuvent être envisagées comme une permutation des éléments du mythe de l'enfant enceint. Dans les deux cas, nous avons trois protagonistes :

série mythe :	fils	père (ou mari)	femme du père ;
série rite :	fils (permutation de femme)	père (permutation de mari)	enfant (permutation de fils)

Dans les deux séries également, deux protagonistes sont marqués en ce qui concerne le sexe, et un non-marqué (fils, ou enfant).

Dans la série mythe, l'absence de marque du fils lui permet d'être à demi-homme et à demi-femme ; dans la série rite, il devient pleinement homme (agent de coït) et pleinement femme (il accouche effectivement d'un nid — qui symbolise un œuf — dans un cercle — qui symbolise un nid).

Toute la symbolique du Hako implique que le père féconde le fils par l'intermédiaire de la fonction ambivalente de l'enfant, comme dans le mythe, la fonction ambivalente du couple sorcier-femme féconde l'enfant, et, dans le rituel des tribus villageoises, le père féconde le fils par la fonction ambivalente

de la femme de ce dernier. Cette ambiguïté sexuelle d'un protagoniste est constamment soulignée dans le contexte ; on comparera, à cet égard, le sac dont émergent les jambes de l'enfant (Hako) ; l'enfant mâle au ventre protubérant (mythe pawnee) ; la femme tenant dans sa bouche un navet protubérant (mythe blackfoot fondateur du rite d'accession à la société des *kit-foxes*, par prestation de l'épouse).

Dans une autre étude (1), j'ai tenté de montrer que le modèle génétique du mythe (c'est-à-dire celui qui l'engendre en lui donnant simultanément sa structure), consiste dans l'application de *quatre* fonctions à *trois* symboles ; ici, les quatre fonctions sont déterminées par la double opposition : *aîné / cadet*, et : *mâle / femelle*, d'où résultent les fonctions : père, mère, fils, fille. Dans le mythe du garçon enceint, le père et la mère disposent chacun d'un symbole distinct et les fonctions : fils, fille, sont confondues sous le troisième symbole disponible : l'enfant. Avec le rituel mandan-hidatsa c'est le père et le fils qui sont distincts et la femme du fils sert de support aux fonctions : mère, fille. Plus complexe est la situation du Hako où les symboles, toujours au nombre de trois, font intervenir, en plus du père et du fils, un nouveau personnage : l'enfant (garçon ou fille) du fils ; mais c'est que l'application des fonctions aux symboles exige ici une dichoe tomisation idéale de ces derniers : comme on l'a vu, le pèr- est à la fois père et mère, le fils, à la fois fils et fille, et le personnage de l'enfant emprunte aux deux autres symbolee une de leurs demi-fonctions : agent fécondant (père) et sujet fécondé (fille). Il est remarquable que cette péréquation plus complexe des fonctions entre les symboles caractérise le seul des trois systèmes qui fasse appel à la réciprocité : car, s'il s'agit toujours de conclure une alliance, celle-ci est refusée dans le premier cas, sollicitée dans le second, et seulement dans le troisième, négociée.

La relation dialectique entre le mythe et le rituel doit faire appel à des considérations de structure que nous ne pouvons pas envisager ici, nous contentant de renvoyer le lecteur à l'étude déjà citée. Mais nous espérons avoir montré que, pour la comprendre il est indispensable de comparer le mythe

(1) Chap. XI de ce volume.

et le rite, non seulement au sein d'une même société, mais aussi avec les croyances et pratiques des sociétés voisines. Si un certain groupe de mythes pawnee représente une permutation, non seulement de certains rituels de la même tribu, mais aussi de ceux d'autres populations, on ne peut pas se contenter d'une analyse purement formelle : celle-ci constitue une étape préliminaire de la recherche, féconde dans la mesure où elle permet de formuler, en termes plus rigoureux qu'on ne le fait habituellement, des problèmes de géographie et d'histoire. La dialectique structurale ne contredit donc pas le déterminisme historique : elle l'appelle et lui donne un nouvel instrument. Avec Meillet et Troubetzkoy, Jakobson a d'ailleurs prouvé, à plusieurs reprises, que les phénomènes d'influences réciproques, entre aires linguistiques géographiquement voisines, ne peuvent rester étrangers à l'analyse structurale ; c'est la théorie célèbre des affinités linguistiques. J'ai essayé d'apporter à celle-ci une modeste contribution, appliquée à un autre domaine, en soulignant que l'affinité ne consiste pas seulement dans la diffusion, en dehors de leur aire d'origine, de certaines propriétés structurales ou dans la répulsion qui s'oppose à leur propagation : l'affinité peut aussi procéder par antithèse, et engendrer des structures qui offrent le caractère de réponses, de remèdes, d'excuses ou même de remords. En mythologie comme en linguistique, l'analyse formelle pose immédiatement la question : *sens*.

ART

CHAPITRE XIII

LE DÉDOUBLEMENT DE LA REPRÉSENTATION DANS LES ARTS DE L'ASIE ET DE L'AMÉRIQUE (1)

Les ethnologues contemporains manifestent une certaine répugnance à l'égard des études d'art primitif comparé. Il est aisé de comprendre leurs raisons : jusqu'à présent, les études de cet ordre ont presque exclusivement tendu à prouver des contacts culturels, des phénomènes de diffusion et des emprunts. Un détail décoratif, une forme singulière n'avaient qu'à se présenter dans deux parties du monde pour que, quel que fût leur éloignement géographique et l'écart historique, souvent considérable, de leur double manifestation, des enthousiastes proclamassent aussitôt l'unité de leur origine, et l'existence indubitable de relations préhistoriques entre des cultures par ailleurs incomparables. On sait quels abus — à côté de découvertes fécondes — cette recherche hâtive d'analogies « à tout prix » a engendrés. Mais les spécialistes de la culture matérielle, pour nous en préserver, ont encore à définir la différence spécifique qui sépare un trait, un complexe de traits, ou un style, susceptibles de récurrences indépendantes et multiples, de ceux dont la nature et les caractères excluent la possibilité d'une répétition sans emprunt.

Ce n'est donc pas sans hésitation que je me propose de

(1) Publié sous ce titre : *Renaissance*, Revue trimestrielle publiée par l'École libre des Hautes Études de New York, vol. 2 et 3, 1944-1945, pp. 168-186.

verser quelques pièces à un dossier ardemment et légitimement débattu. Ce volumineux dossier met en cause, à la fois, la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, la Chine, la Sibérie, la Nouvelle-Zélande, peut-être même l'Inde et la Perse ; et qui plus est, les documents invoqués relèvent des périodes les plus différentes : XVIIIe et XIXe siècles de notre ère pour l'Alaska, Ier au IIe millénaire av. J.-C. pour la Chine ; l'art préhistorique de la région de l'Amour ; et une période qui va du XIVe au XVIIIe siècle pour la Nouvelle-Zélande. On ne pourrait concevoir de plus mauvaise cause : j'ai évoqué ailleurs (1) les difficultés presque insurmontables rencontrées par l'hypothèse d'un contact précolombien entre l'Alaska et la Nouvelle-Zélande ; sans doute le problème est plus simple quand on compare la Sibérie et la Chine avec le nord de l'Amérique : les distances deviennent raisonnables et il ne s'agit guère que de surmonter l'obstacle d'un ou de deux millénaires. Mais même dans ce cas, et quelles que soient les certitudes intuitives qui s'imposent irrésistiblement à l'esprit, quelle sollicitation des faits n'est-elle pas nécessaire pour bâtir avec une apparence de solidité ! Dans un ouvrage ingénieux et brillant, C. Hentze doit se faire le chiffonnier de l'américanisme, amassant ses preuves comme des bribes recueillies des cultures les plus diverses, et montant en épingle des détails parfois insignifiants (2). Au lieu de justifier l'impression, son analyse la désagrège et plus rien, dans ces *membra disjecta poetæ*, ne paraît justifier le profond sentiment de parenté que le contact global avec les deux arts avait si vigoureusement suscité.

Et cependant, il est impossible de n'être pas frappé par les analogies présentées par l'art de la côte nord-ouest de

(1) The Art of the North West Coast, *Gazette des Beaux-Arts*, 1943.

(2) Carl Hentze, *Objets rituels, Croyances et Dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp, 1936.

I — *BRONZE SHANG, IIe MILLÉNAI*

II — *BOITE REPRÉSENTANT UNE GRENOUILLE, COTE NORD-OUEST, XIXe*

III — *PEINTURE REPRÉSENTANT UN REQUIN, LA TÊTE EST MONTRÉE DE FAC POUR QU'ON PUISSE APERCEVOIR LES SYMBOLES CARACTÉRISTIQUES D REQUIN, MAIS LE CORPS EST FENDU DANS TOUTE SA LONGUEUR ET L DEUX MOITIÉS SONT RABATTUES SUR LE PLAN, A DROITE ET A GAUCH DE LA TÊTE*







l'Amérique avec celui de la Chine archaïque. Ces analogies ne résident pas tant dans l'aspect extérieur des pièces que dans les principes fondamentaux que l'analyse des deux arts permet de dégager. Ce travail a été entrepris par Leonhard Adam, dont je résume ici les conclusions (1). Les deux arts procèdent par : *a*) stylisation intense ; *b*) schématisme ou symbolisme, qui s'expriment par l'accentuation des traits caractéristiques ou l'addition d'attributs significatifs (ainsi, dans l'art de la côte nord-ouest, le castor est signalé par le bâtonnet qu'il tient entre ses pattes) ; *c*) représentation du corps par une « image dédoublée » *(split representation)*; *d*) dislocation des détails arbitrairement isolés de l'ensemble ; *e*) représentation d'*un* individu vu de face par *deux* profils ; *f*) symétrie très élaborée qui met souvent en jeu des asymétries de détail ; *g*) transformation illogique des détails en nouveaux éléments (ainsi une patte devient un bec, un motif d'œil est utilisé pour marquer une articulation, ou le contraire) ; *h*) enfin représentation plus intellectuelle qu'intuitive, le squelette, ou les organes internes, prenant le pas sur la représentation du corps (un procédé également frappant dans le nord de l'Australie) (2). Or ces procédés ne sont pas propres à l'art américain de la côte nord-ouest ; comme l'écrit Leonhard Adam, « the various technological and artistic principles displayed in both ancient China and North West America are almost entirely identical (3). »

Quand on a constaté ces ressemblances, il est curieux de remarquer que, pour des raisons entièrement différentes,

(1) Leonhard ADAM, Das problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, *Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens*, vol. 5, 1931. — Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels, *Man* vol. 36, nº 3, 1936.

(2) Voir par exemple F. D. MCCARTHY, *Australian Aboriginal Decorative Art*, Sydney, 1938, fig. 21, p. 38.

(3) Review of : Carl HENTZE, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, Antwerp, 1937, *in : Man*, vol. 39, nº 60.

V — *FEMMES CADUVEO AU VISAGE PEINT, 1935*
I — *FEMME CADUVEO, FIGURE PEINTE, 1892*
I — *DESSIN D'UN CHEF MAORI, XIXe S.*

l'art chinois archaïque et celui de la côte nord-ouest ont été indépendamment rapprochés de celui des Maori de Nouvelle-Zélande (1). Ce fait est d'autant plus remarquable que l'art néolithique de l'Amour — dont certains thèmes (tel l'oiseau aux ailes déployées et dont le ventre est formé par un visage solaire) sont pratiquement identiques à ceux de la côte nord-ouest — offre, au dire de certains auteurs, « an unexpectedly rich, curvilinear ornamentation related to that of the Ainu and Maori on one side and to the Neolithic cultures or China (Yangshao) and Japan (Jomon) on the other ; consisting particulary of that type of ribbon ornamentation characterized by complex motifs such as the weave, spiral and meander in contradistinction to the rectangular geometric decoration of the Baikalian culture (2). » Ainsi, des arts relevant de régions et d'époques très différentes, et qui présentent entre eux des analogies évidentes, suggèrent chacun de leur côté, et pour des raisons indépendantes, des rapprochements cependant incompatibles avec les exigences de la géographie et de l'histoire.

Sommes-nous donc enfermés dans un dilemme, qui nous condamne soit à renier l'histoire, soit à rester aveugles à ces ressemblances tant de fois vérifiées? Les anthropologues de l'école diffusionniste n'ont pas hésité, pour leur part, à forcer la main à la critique historique. Je ne songe pas à défendre leurs hypothèses aventureuses ; mais il faut bien dire que l'attitude de leurs prudents adversaires est, dans l'ordre négatif, aussi peu satisfaisante que les prétentions fabuleuses dont ils prennent seulement le contre-pied. Les études d'art primitif comparé ont été sans doute compromises par le zèle des chercheurs de contacts culturels et d'emprunts. Disons bien haut qu'elles l'ont été, davantage encore, par les pharisiens intellectuels qui préfèrent nier des connexions évidentes parce que leur science ne dispose encore d'aucune méthode d'interprétation satisfaisante qui puisse leur être appliquée. Nier des faits, parce qu'on les croit incompréhensibles, est

(1) Pour Chine et Nouvelle-Zélande, cf. H. Heine Geldern *in : Zeitschrift für Rassenkunde*, vol. 2, Stuttgart, 1935.

(2) Henry Field and Eugene Prostov, *Results of Soviet Investigation in Siberia*, 1940-1941 ; *American Anthropologist*, vol. 44, 1942, p. 396.

certainement plus stérile, du point de vue du progrès de la connaissance, que d'élaborer des hypothèses ; même si celles-ci sont irrecevables, elles suscitent, précisément par leur insuffisance, la critique et la recherche qui sauront un jour les dépasser (1).

On conserve donc le droit de comparer l'art américain et celui de la Chine ou de la Nouvelle-Zélande, même si la preuve a été mille fois fournie que les Maori n'ont pu apporter leurs armes et leurs ornements sur la côte du Pacifique. Sans doute, l'hypothèse du contact culturel est celle qui rend le plus facilement compte des ressemblances complexes que le hasard ne saurait expliquer. Mais si les historiens affirment que le contact est impossible, cela ne prouve pas que les ressemblances sont illusoires, mais seulement qu'il faut s'adresser ailleurs pour découvrir l'explication. La fécondité de l'effort des diffusionnistes provient précisément de leur exploration systématique des possibilités de l'histoire. Si l'histoire, sollicitée sans trêve (et qu'il faut solliciter *d'abord*), répond non, alors tournons-nous vers la psychologie ou vers l'analyse structurale des formes, et demandons-nous si des connexions internes, de nature psychologique ou logique, ne permettent pas de comprendre des récurrences simultanées, avec une fréquence et une cohésion qui ne peuvent résulter du simple jeu des probabilités. C'est dans cet esprit que j'apporterai maintenant ma contribution au débat.

Le dédoublement de la représentation a été décrit, pour l'art de la côte pacifique nord-ouest de l'Amérique, par Franz Boas : « The animal is imagined cut in two from head to tail... there is a deep depression between the eyes, extending down the nose. This shows that the head itself must not

(1) Dans son livre *Medieval American Art*, New York, 1943, le Dr Pal Kelemen, qui estime que les ressemblances entre les arts américains et certains de ceux des plus hautes civilisations de l'Hémisphère oriental ne sont pas autre chose que des « optical illusions » (vol. I, p. 377), justifie cette opinion en écrivant : « Pre-Columbian art was created and developed by a mentality totally alien to ours » (*id.*, p. 378). Je doute que dans l'œuvre entière de l'école diffusionniste, on puisse trouver une seule affirmation aussi totalement gratuite et superficielle, et dépourvue de sens.



Fig. 17. — *Haida. — Peinture représentant un ours* (*d'après* Franz Boas).

have been considered a front view, but as consisting of two profiles which adjoin at mouth and nose, while they are not in contact with each other on a level with the eyes and forehead... either the animals are represented as split in two so that the profiles are joined in the middle, or a front view of the head is shown with two adjoining profiles of the body (1). » Et le même auteur analyse de la façon suivante les deux peintures que nous reproduisons ici (fig. 17 et 18, correspondant respectivement, dans le texte cité, à fig. 222 et 223) :

« Fig. 222 (a Haida painting) shows a design which has ben obtained in this manner. It represents a bear. The enormous breadth of mouth observed in these cases is brought about by the junction of the two profiles of which the head consists. This cutting of the head is brought out most clearly in the painting fig. 223, which also represents the bear. It is the painting on the front of a Tsimshian house, the circular hole in the middle of the design being the door of the house. The animal is cut from back to front, so that only the front part of the head coheres. The two halves of the lower jaw do not touch each other. The back is represented by the black outlines on which the hair is indicated by fine lines. The Tsimshian call such a design « bears meeting », as though two bears had been represented (2). »

Comparez cette analyse avec celle donnée par Creel du procédé similaire dans l'art de la Chine archaïque : « One of the most distinctive characteristics of Shang decorative art is a peculiar method by which animals were represented in flat or in rounded surfaces. It is as if one took the animal and split it lengthwise, starting at the tip of the tail and carrying

(1) Franz Boas, Primitive Art, *Instituttet for sammenlignende kulturforskning*, série B, vol. VIII, Oslo, 1927, pp. 223-224.
(2) Franz Boas, *loc. cit.*, pp. 224-225.

the operation almost, not quite, to the tip of the nose, then the two halves are pulled apart and the bisected animal is laid out flat on the surface, the two halves joined only at the tip of the nose (1). » Et le même auteur, qui ne connaît apparemment pas le travail de Boas, après avoir employé presque exactement les mêmes termes que ce dernier, ajoute : « In



Fig. 18. — A gauche : *Tsimshian. — Peinture sur une façade de maison représentant un ours.* A droite : *Haida. — Chapeau de bois peint d'un motif représentant un poisson (callionyme)* (*d'après* Franz BOAS).

studying Shang design I have constanly been aware of the feeling that this art has great resemblance, certainly in spirit and possibly in detail, to that of... the Northwest coast Indians (2). »

Cette technique si caractéristique, qu'on retrouve dans l'art de la Chine archaïque, chez les primitifs de Sibérie, et en Nouvelle-Zélande, apparaît aussi à l'autre extrémité du continent américain, chez les indiens Caduveo. Un dessin que

(1) H. G. CREEL, On the Origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang period, *Monumenta Serica*, vol. I, fasc. 1, p. 64, 1935.
(2) ID., *ibid.*

nous reproduisons ici représente un visage peint selon l'usage traditionnel des femmes de cette petite tribu du sud du Brésil, un des derniers vestiges de la nation jadis florissante des Guaicuru. J'ai décrit ailleurs la façon dont ces peintures sont exécutées, et leur fonction dans la culture indigène (1). Qu'il suffise donc de rappeler que ces peintures sont connues

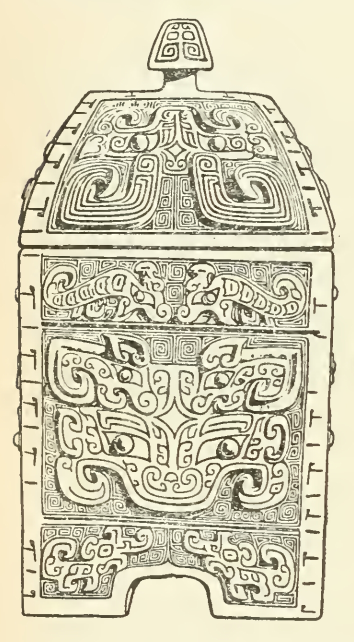


Fig. 19. — *Bronze découvert près de An-Yang (Chine). Dans le panneau du milieu on voit un masque dédoublé de* t'ao t'ieh, *sans mâchoire inférieure. Les oreilles forment un second masque au-dessus du premier; chaque œil du deuxième masque peut aussi être interprété comme appartenant à un petit dragon figuré par chaque oreille du masque principal. Les deux petits dragons sont vus de profil et affrontés comme ceux du panneau supérieur. Ces derniers peuvent à leur tour représenter un masque de bélier vu de face et dont les cornes sont figurées par le corps du dragon.*

Le décor du couvercle peut être interprété de façon analogue. D'après W. Perceval YETTS, *An-Yang : A Retrospect.*

depuis les premiers contacts avec les Guaicuru, au XVII[e] siècle, et qu'elles ne semblent pas avoir évolué depuis cette époque. Ce ne sont pas des tatouages, mais des peintures qui doivent être renouvelées après quelques jours, et qui sont exécutées avec une spatule de bois trempée dans des sucs de fruits et de feuilles sauvages. Les femmes, qui se peignent mutuellement le visage (et qui jadis peignaient aussi les hommes) ne travaillent pas d'après un modèle, mais improvisent dans

(1) *Indian Cosmetics,* VVV, n° 1, New York, 1942. *Tristes Tropiques,* Paris, 1955.

les limites d'une thématique traditionnelle complexe. Parmi quatre cents dessins originaux recueillis sur place en 1935, je n'en ai pas rencontré deux semblables. Les différences proviennent cependant plus de la disposition toujours nouvelle d'éléments fondamentaux que d'un renouvellement de ces éléments : spirales simples et doubles, hachures, volutes, grecques, vrilles, croix et flammèches. Toute influence espagnole doit être exclue, étant donné la date ancienne à laquelle cet art subtil a été pour la première fois décrit. A l'heure actuelle, quelques vieilles femmes possèdent seules la virtuosité ancienne et il n'est pas difficile de prévoir le moment où elle aura définitivement disparu.

La figure VIII présente un bon exemple de ces peintures. Le décor est construit symétriquement par rapport à deux axes linéaires : l'un vertical, qui suit le plan médian du visage, l'autre horizontal, qui coupe le visage à la hauteur des yeux ; ceux-ci sont représentés de façon schématique et à une échelle réduite. Ils servent de point de départ aux deux spirales inversées qui occupent, l'une la joue droite, l'autre la partie gauche du front. Le motif en forme d'arc composite orné de vrilles qui se trouve à la partie inférieure de la peinture représente la lèvre supérieure et s'applique sur celle-ci. On le trouve, plus ou moins riche et plus ou moins transformé, dans toutes les peintures de visage dont il semble constituer l'élément constant. Il n'est pas facile de faire l'analyse du décor, à cause de son asymétrie apparente ; mais celle-ci déguise une symétrie réelle, bien que complexe : les deux axes se coupent à la racine du nez et divisent le visage en quatre secteurs triangulaires : moitié gauche du front, moitié droite du front, aile droite du nez et joue droite, aile gauche du nez et joue gauche. Les triangles opposés ont un décor symétrique. Mais le décor de chaque triangle est lui-même un décor double, qui se répète inversé dans le triangle opposé. Ainsi le front (moitié droite) et la joue gauche sont remplis, d'abord par un triangle de grecques, puis, séparé de celui-ci par une bande oblique vide, par deux spirales doubles se faisant suite et ornées de vrilles. Le front (moitiégauche) et la joue droite sont décorés par une large spirale simple ornée de vrilles, et celle-ci est surmontée par un autre motif, en forme d'oiseau ou de flamme, qui contient un rappel de la bande oblique vide de l'ensemble

alterne. Nous avons donc deux paires de thèmes qui se répètent chacune deux fois, et de façon symétrique. Mais cette symétrie est tantôt affirmée par rapport à l'un ou l'autre des deux axes horizontaux et verticaux, tantôt par rapport aux triangles délimités par la bissection de ces axes. Avec une complexité beaucoup plus grande la formule rappelle celle des figures des cartes à jouer. Les figures IV, V, VI offrent d'autres exemples, et montrent des variations autour d'un procédé fondamentalement identique.

Mais dans la figure VIII, ce n'est pas seulement le décor peint qui mérite l'attention. L'artiste (une femme d'environ trente ans) a aussi voulu représenter le visage, et même la chevelure. Or il est évident qu'elle l'a fait par dédoublement de la représentation : le visage n'est pas réellement vu de face ; il est constitué de deux profils accolés. Ainsi s'expliquent son extraordinaire largeur, et son contour en forme de cœur : la dépression qui sépare le front en deux moitiés appartient encore à la représentation des profils, et ceux-ci se confondent seulement depuis la racine du nez jusqu'au menton. La comparaison des figures 17, 18 et VIII souligne l'identité de ce procédé avec celui des artistes de la côte nord-ouest de l'Amérique.

D'autres caractères essentiels sont également communs entre les deux arts nord et sud-américains. Nous avons déjà souligné celui de la dislocation du sujet en éléments, eux-mêmes recomposés selon des règles conventionnelles sans rapport avec la nature. Cette dislocation n'est pas moins frappante dans l'art caduveo, où elle apparaît cependant de façon indirecte. Boas a décrit minutieusement la dislocation des corps et des visages dans l'art de la côte nord-ouest : ce sont les organes et les membres eux-mêmes qui sont découpés, et à l'aide desquels on reconstruit un individu arbitraire. Ainsi, dans un mât totémique haida, « the figure must be... explained in such a way that the animal is twisted twice, the tail being turned up over the back, and the head being first turned down under the stomach, then split and extended outward (1). » Dans une peinture kwakiutl représentant un épaulard *(orca sp.)* « the animal has been split along its whole

(1) Franz Boas, *loc. cit.*, p. 238.

back towards the front. The two profiles of the head have been joined... The dorsal fin, which according to the methods described heretofore [split representation] would appear on both sides of the body, has been cut off from the back before the animal was split, and appears now placed over the junction of the two profiles of the head. The flippers are laid along the two sides of the body, with which they cohere only at one point each. The two halves of the tail have been twisted outward so that the lower part of the figure forms a straight line (1) (fig. 20). » Il serait facile de multiplier ces exemples.



Fig. 20. — *Kwakiutl. — Peinture sur une façade de maison représentant un épaulard (d'après* Franz Boas).

L'art caduveo pousse la dislocation à la fois plus loin et moins loin. Moins loin, car le visage ou le corps sur lequel on opère sont un visage et un corps de chair et d'os, qui ne sauraient être décomposés et recomposés sans une chirurgie difficilement concevable. L'intégrité du visage réel est donc respectée, mais celui-ci n'en est pas moins disloqué par l'asymétrie systématique grâce à laquelle son harmonie naturelle est démentie, au profit de l'harmonie artificielle de la peinture. Mais précisément parce que cette peinture, au lieu de représenter l'image d'un visage déformé, déforme effectivement un visage véritable, la dislocation va plus loin que celle précédemment décrite. Il s'y mêle, en plus de la valeur décorative, un élément subtil de sadisme qui explique, au moins en partie, pourquoi l'attrait érotique des femmes cadu-

(1) Id., *ibid.*, p. 239 et fig. 247.

veo (exprimé dans les peintures et traduit par elles) appelait jadis vers les rives du Paraguay les hors-la-loi et les chercheurs d'aventure. Plusieurs, maintenant vieillis et installés maritalement parmi les indigènes, m'ont décrit en frémissant ces corps d'adolescentes nues complètement couverts de lacis et d'arabesques d'une subtilité perverse. Les tatouages et peintures corporelles de la côte nord-ouest, dont cet élément sexuel était vraisemblablement absent, et dont le symbolisme souvent abstrait offre un caractère moins décoratif, se montraient également dédaigneux de la symétrie du visage humain (1).

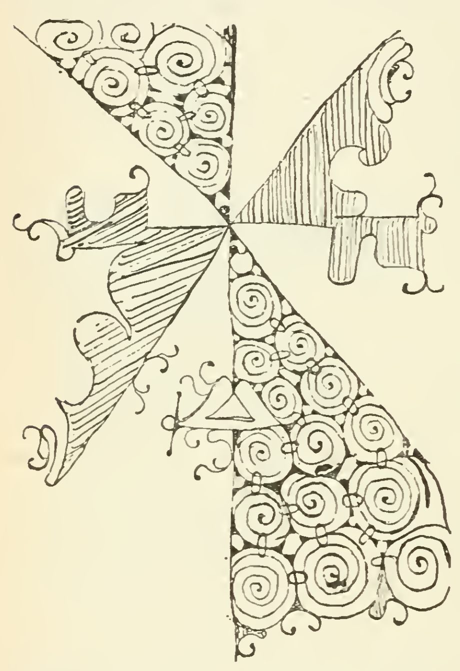


Fig. 21. — *Caduveo. — Motif de peinture faciale, exécuté par une femme indigène sur une feuille de papier. (Collection de l'auteur.)*

On remarque aussi que la composition des peintures caduveo autour d'un double axe, horizontal et vertical, analyse le visage selon un procédé de dédoublement, si l'on peut dire, redoublé : la peinture recompose le visage, non pas en deux profils, mais en quatre quartiers (fig. 21). L'asymétrie possède donc une fonction formelle, qui est d'assurer la distinction des quartiers : ceux-ci se confondraient en deux profils si les champs se répétaient symétriquement à droite

(1) Voir par exemple les tatouages tlingit reproduits par J. R. Swanton, 26th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Plates XLVIII to LVI, et F. Boas, *loc. cit.*, pp. 250-251 (peintures corporelles).

et à gauche, au lieu de s'opposer par leur pointe. Dislocation et dédoublement sont fonctionnellement liés.

Poursuivant ce parallèle entre l'art de la côte nord-ouest et celui des indiens Caduveo, plusieurs autres points valent d'être notés. Dans l'un et l'autre cas, la sculpture et le dessin fournissent les deux moyens fondamentaux d'expression ; dans l'un et l'autre cas, la sculpture présente un caractère réaliste tandis que le dessin est plutôt symbolique et décoratif. Sans doute la sculpture caduveo (au moins dans la période historique) se limite-t-elle à des fétiches et des représentations de dieux toujours de petites dimensions, à la différence de l'art monumental du Canada et de l'Alaska ; mais le caractère réaliste, la double tendance au portrait et à la stylisation, sont les mêmes, comme aussi la valeur essentiellement symbolique des motifs dessinés ou peints. Dans les deux cas, l'art masculin, centré sur la sculpture, affirme sa volonté représentative, tandis que l'art féminin — limité au tissage et au tressage sur la côte nord-ouest, incluant en plus le dessin chez les indigènes du sud du Brésil et du Paraguay — est un art non représentatif. Cela est vrai, dans les deux cas, pour les motifs textiles, mais le caractère primitif des peintures de visage guaicuru nous est inconnu ; il est possible que leurs thèmes, dont la signification est aujourd'hui perdue, aient eu jadis un sens réaliste ou tout au moins symbolique. Les deux arts pratiquent la décoration par une méthode de pochoirs, créant des combinaisons toujours renouvelées grâce à la disposition variée de motifs élémentaires. Enfin, dans les deux cas, l'art est intimement lié à l'organisation sociale : motifs et thèmes servent à exprimer des différences de rang, des privilèges de noblesse et des degrés de prestige. Les deux sociétés étaient également hiérarchisées, et leur art décoratif servait à traduire et à affirmer les grades de la hiérarchie (1).

Je voudrais maintenant suggérer une comparaison rapide entre l'art caduveo et un autre art qui a également pratiqué le dédoublement de la représentation : celui des Maori de la

(1) Cette analyse a été reprise et développée dans *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, chap. xx.

Nouvelle-Zélande. Rappelons d'abord que l'art de la côte nord-ouest a été, pour d'autres raisons, fréquemment comparé à celui de la Nouvelle-Zélande ; certaines de ces raisons se sont révélées spécieuses, comme l'identité apparente des couvertures tissées en usage dans les deux régions ; d'autres offrent plus de résistance : par exemple celles tirées de la ressemblance des massues de l'Alaska avec les *patu mere* maori. J'ai déjà évoqué cette énigme (1).

Le parallèle avec l'art guaicuru se fonde sur d'autres rapprochements : nulle part, ailleurs que dans les deux régions, le décor facial et corporel n'a atteint un semblable développement, ni un pareil raffinement. Les tatouages maori sont bien connus. J'en reproduis quatre (fig. VII et XII), que l'on comparera utilement avec les photographies des visages caduveo.

Les analogies sont frappantes : complexité du décor mettant en œuvre des hachures, des méandres et des spirales (ces dernières souvent remplacées, dans l'art caduveo, par des grecques qui témoignent d'influences andines), même tendance à remplir entièrement le champ facial, même localisation du décor autour des lèvres dans les types plus simples. Il faut aussi noter les différences. Celle qui tient au fait que le décor maori est tatoué, tandis que le décor caduveo est peint, peut être écartée ; car il n'est guère douteux qu'en Amérique du Sud aussi, le tatouage n'ait été la technique primitive. Au XVIIIe siècle encore, c'était grâce au tatouage que les femmes abipones du Paraguay avaient « their face, breast, and arms covered with black figures of various shapes, so that they present the appearance of a Turkish carpet (2) ; » ce qui les rendait, selon leurs propres paroles transcrites par le vieux missionnaire « more beautiful than beauty itself (3). » Au contraire, on est frappé par la symétrie rigoureuse des tatouages maori, en opposition avec l'asymétrie presque dévergondée de certaines peintures caduveo. Mais cette asymétrie n'existe pas tou-

(1) The Art of the North West Coast, *loc. cit.*

(2) M. Dobrizhoffer, *An Account of the Abipones*, transl. from the Latin, 3 vol. Vol. II, London, 1822, p. 20.

(3) *Id.*, p. 21.

jours, et j'ai montré qu'elle résulte d'un développement logique du principe du dédoublement. Elle est donc plus apparente que réelle. Néanmoins il est clair qu'au point de vue de la classification des types, les décorations faciales des Caduveo se placent à un niveau intermédiaire entre celles des Maori et celles de la côte nord-ouest. Elles ont, comme ces dernières, une apparence asymétrique, tout en possédant le caractère essentiellement décoratif des premières.

La continuité s'affirme aussi quand on envisage les implications psychologiques et sociales. Chez les Maori comme chez les indigènes de la frontière paraguayenne, l'élaboration du décor facial et corporel se fait dans une atmosphère semi-religieuse. Les tatouages ne sont pas seulement des ornements ; ce ne sont pas seulement — comme nous l'avons déjà noté à propos de la côte nord-ouest, et la même chose peut être répétée en ce qui concerne la Nouvelle-Zélande — des emblèmes, des marques de noblesse et des grades dans la hiérarchie sociale ; ce sont aussi des messages tout empreints d'une finalité spirituelle, et des leçons. Le tatouage maori est destiné à graver, non seulement un dessin dans la chair, mais aussi, dans l'esprit, toutes les traditions et la philosophie de la race. De même chez les anciens Caduveo, le missionnaire jésuite Sanchez Labrador a décrit la gravité passionnée avec laquelle les indigènes consacraient des journées entières à se faire peindre ; celui qui n'est pas peint, disaient-ils, est « stupide (1). » Et comme les Caduveo, les Maori pratiquent le dédoublement de la représentation. Dans les figures VII, IX, X, XIII on retrouve la même division du front en deux lobes, la même composition de la bouche à partir des deux moitiés affrontées, la même représentation du corps comme s'il avait été fendu par derrière du haut en bas, et les deux moitiés rabattues en avant sur le même plan, en un mot tous les procédés qui nous sont à présent familiers.

(1) Comparer H. G. Creel : « The fine Shang pieces are executed with a care, extending to the most minute detail, which is truly religious. And we know, through the study of the oracle bone inscriptions, that almost all the motifs found on Shang bronzes can be linked with the life and religion of the Shang people. They had meaning and the production of the bronzes was probably in some degree a sacred task. » Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition, *Revue des Arts asiatiques*, t. 10, p. 21, 1936.

Comment expliquer cette récurrence d'une méthode de représentation aussi peu naturelle, parmi des cultures séparées les unes des autres dans le temps et dans l'espace? L'hypothèse la plus simple est celle d'un contact historique, ou de développements indépendants à partir d'une civilisation commune. Mais même si cette hypothèse est réfutée par les faits ou si — comme il semble plutôt — elle ne dispose pas d'un appareil suffisant de preuves, l'effort d'interprétation n'est pas, pour cela, condamné. Je dirais plus : même si les reconstructions les plus ambitieuses de l'école diffusionniste étaient vérifiées, il y aurait encore un problème essentiel qui se poserait, et qui ne relève pas de l'histoire. Pourquoi un trait culturel, emprunté ou diffusé à travers une longue période historique, s'est-il maintenu intact? Car la stabilité n'est pas moins mystérieuse que le changement. La découverte d'une origine unique du dédoublement de la représentation laisserait ouverte la question de savoir comment il se fait que ce moyen d'expression ait été préservé par des cultures qui, à d'autres égards, ont évolué dans des sens très différents. Des connexions externes peuvent expliquer la transmission ; mais seules des connexions internes peuvent rendre compte de la persistance. Il y a là deux ordres de problèmes entièrement différents, et s'attacher à l'un ne préjuge en rien de la solution qui doit être apportée à l'autre.

Or une constatation résulte immédiatement du parallèle entre les arts maori et guaicuru : dans les deux cas, le dédoublement de la représentation apparaît comme une conséquence de l'importance que les deux cultures prêtent au tatouage. Considérons à nouveau la figure VIII et demandons-nous pourquoi le contour du visage est représenté par deux profils accolés. Il est clair que l'artiste ne s'est pas proposée de dessiner un visage, mais une peinture faciale ; c'est à celle-ci qu'elle a réservé tous ses soins. Les yeux même, qui sont sommairement indiqués, sont là seulement comme des points de repère pour le départ des deux grandes spirales inversées dans l'architecture desquelles ils se confondent. L'artiste a dessiné le décor facial d'une façon réaliste, c'est-à-dire en respectant ses proportions véritables, comme si elle avait peint sur un visage et non sur une surface plane. Elle a, très exactement, peint la feuille comme elle était accoutumée

à peindre une figure. Et c'est parce que le papier *est* pour elle une figure, qu'il lui est impossible de *représenter* une figure sur le papier, tout au moins sans déformation. Il fallait, ou bien dessiner exactement une figure et déformer le décor selon les lois du trompe-l'œil, ou bien respecter l'individualité du décor et, pour cela, représenter la figure dédoublée. On ne peut même pas dire que l'artiste ait choisi la seconde solution, car l'alternative ne s'est jamais présentée à son esprit. Dans la pensée indigène, nous l'avons vu, le décor est le visage, ou plutôt il le crée. C'est lui qui lui confère son être social, sa dignité humaine, sa signification spirituelle. La double représentation du visage, considérée comme procédé graphique, exprime donc un dédoublement plus profond et plus essentiel : celui de l'individu biologique « stupide », et du personnage social qu'il a pour mission d'incarner. Nous pressentons déjà que le dédoublement de la représentation est fonction d'une théorie sociologique du dédoublement de la personnalité.

Le même lien entre image dédoublée et tatouage s'observe dans l'art maori. Il suffit de comparer les figures VII, IX, X, XIII, pour voir que le dédoublement du front en deux lobes n'est que la projection, sur le plan plastique, du décor symétrique tatoué sur la peau.

A la lumière de ces observations, l'interprétation du dédoublement proposée par Franz Boas, dans son étude sur l'art de la côte nord-ouest, doit être précisée et complétée. Selon lui, la *split representation* dans la peinture ou le dessin serait seulement l'extension aux surfaces planes d'un procédé qui s'impose naturellement dans le cas des objets à trois dimensions. Quand on veut représenter un animal sur une boîte rectangulaire, par exemple, il faut nécessairement disloquer les formes de l'animal de façon qu'elles s'adaptent au contour anguleux de la boîte : « In the decoration of silver bracelets a similar principle is followed but the problem differs somewhat from that offered in the decoration of square boxes. While in the latter case the four edges make a natural division between the four views of the animal, — front and right profile, back and left profile, — there is no such sharp line of division in the round bracelet, and there would be great difficulty in joining the four aspects artisti-

cally, twowhile profiles offer no such difficulty... The animal is imagined cut in two from head to tail, so that the two halves cohere only at the tip of the nose and at the tip of the tail. The hand is put through this hole and the animal now surrounds the wrist. In this position it is represented on the bracelet... The transition from the bracelet to the painting or carving of animals on a flat surface is not a difficult one. The same principle is adhered to ... (1). » Ainsi le principe de *split representation* se dégagerait progressivement en passant des objets anguleux aux objets arrondis et de ceux-ci aux surfaces planes. Dans le premier cas il y a dislocation et *splitting* occasionnel ; dans le second cas, le *splitting* est systématiquement appliqué, mais l'animal reste encore intact à la hauteur de la tête et de la queue ; dans le troisième enfin, le découpage s'achève par la sécession du lien caudal, et les deux moitiés du corps, désormais libres, sont rabattues à droite et à gauche, sur le même plan que le visage.

Ce traitement du problème par le grand maître de l'anthropologie moderne, est remarquable par son élégance et sa simplicité. Mais cette élégance et cette simplicité sont surtout théoriques. En considérant le décor des surfaces planes et des surfaces courbes comme des cas particuliers du décor des surfaces anguleuses, on n'apporte pas de démonstration valant pour ces dernières. Et surtout il n'y a pas, *a priori*, de lien nécessaire qui implique que l'artiste doive rester fidèle au même principe en passant des premières aux secondes et des secondes aux troisièmes. De nombreuses cultures ont décoré des boîtes avec des figures humaines et animales sans les disloquer ni les découper. Un bracelet peut être orné de frises, ou de cent autres façons. Il doit donc y avoir quelque élément fondamental de l'art de la côte nord-ouest (et de l'art guaicuru, et de l'art maori, et de l'art de

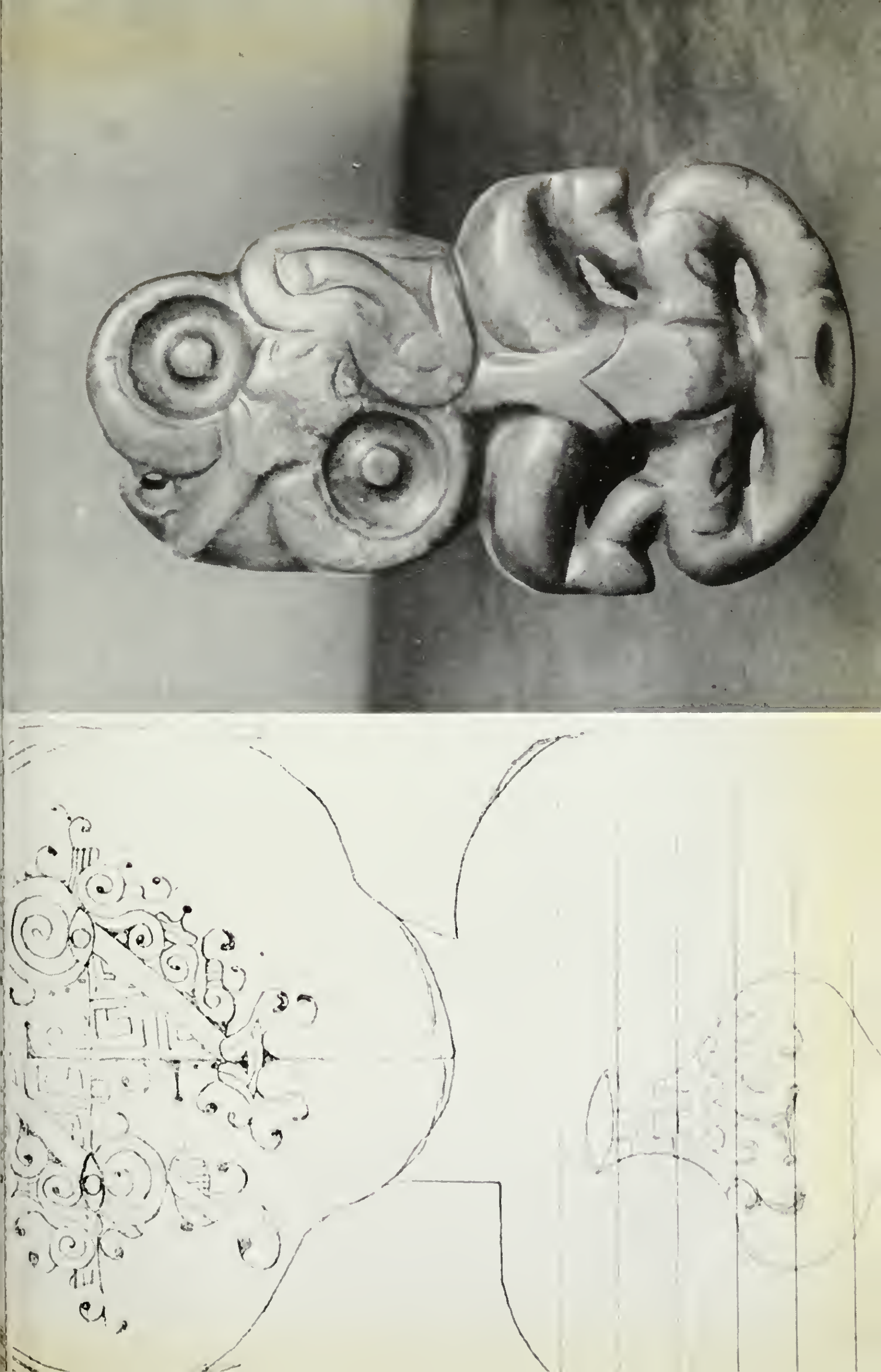
(1) Franz Boas, *loc. cit.*, pp. 222-224.

VIII — *DESSIN PAR UNE FEMME CADUVEO, 19*

IX — *TIKI DE JADE OU SE REMARQUE LA MÊME REPRÉSENTATION TRILOBÉ DU VISAG*

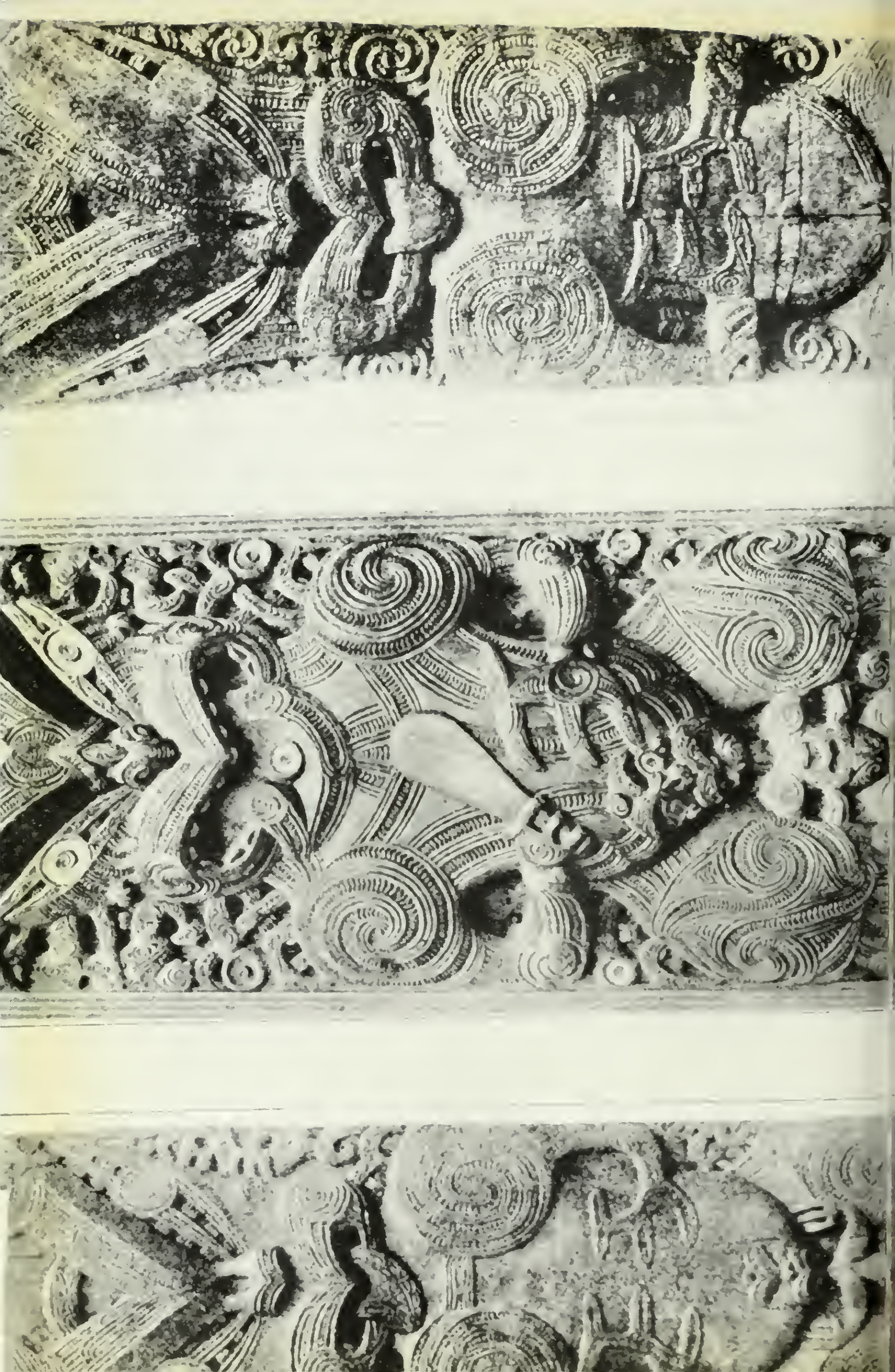
X — *STATUE DE BOIS MAORI. XVIIIe S. (*

XI — *ORNEMENT DE COIFFURE (BOIS), COTE NORD-OUEST, XIXe S. ON REMARQUEI LES DEUX PETITES TÊTES HUMAINES QUI ORNENT LE PLEXUS SOLAIRE E L'ABDOMEN ET LA DOUBLE EXTRÉMITÉ DU STERNUM*









la Chine archaïque) qui rende compte de la continuité et de la rigidité avec lesquelles le procédé du dédoublement de la représentation s'y trouve appliqué.

On est tenté d'apercevoir cette base fondamentale dans la relation toute particulière qui, dans les quatre arts considérés ici, unit l'élément plastique et l'élément graphique. Ces deux éléments ne sont pas indépendants ; ils sont liés par une relation ambivalente, qui est à la fois une relation d'opposition et un rapport fonctionnel. Relation d'opposition : car les exigences du décor s'imposent à la structure et l'altèrent, d'où le dédoublement et la dislocation. Mais aussi rapport fonctionnel, puisque l'objet est toujours conçu sous le double aspect plastique et graphique : le vase, la boîte, le mur, ne sont pas des objets indépendants et préexistants qu'il s'agit de décorer après coup. Ils n'acquièrent leur existence définitive que par l'intégration du décor et de la fonction utilitaire. Ainsi les coffres de la côte nord-ouest ne sont pas seulement des récipients agrémentés d'une image animale peinte ou sculptée. Ils sont l'animal lui-même, gardant activement les ornements cérémoniels qui lui sont confiés. La structure modifie le décor, mais celui-ci est la cause finale de celle-là, et elle doit également s'adapter à ses exigences. Le résultat définitif est *un* : ustensile-ornement, objet-animal, boîte-qui-parle. Les bateaux vivants de la côte nord-ouest trouvent leur exact équivalent dans les correspondances néo-zélandaises entre bateau et femme, femme et cuiller, ustensiles et organes (1).

Nous avons donc suivi jusqu'à son terme le plus abstrait un dualisme qui s'est imposé à nous avec une insistance croissante. Nous avons vu, au cours de notre analyse, le dualisme de l'art représentatif et de l'art non représentatif se transformer en autres dualismes : sculpture et dessin, visage et

(1) John R. SWANTON, Tlingit Myths and Texts, *Bulletin 59, Bureauf o American Ethnology*, 1909, text nº 89, pp. 254-255 ; E. A. ROUT, *Maori Sy-m bolism*, p. 280, London, 1926.

[X]I — MODÈLES INDIGÈNES DE TATOUAGE, SCULPTURE SUR BOIS, FIN DU XIXe S [R]ANGÉE SUPÉRIEURE : DEUX VISAGES D'HOMME. RANGÉE INFÉRIEURE : UN [V]ISAGE DE FEMME

[X]II — SCULPTURES SUR BOIS MAORI XVIII OU XIXe S.

décor, personne et personnage, existence individuelle et fonction sociale, communauté et hiérarchie. Tout cela aboutissant à la constatation d'une dualité, qui est en même temps une corrélation, entre l'expression plastique et l'expression graphique, et qui nous fournit le véritable « commun dénominateur » des manifestations diverses du principe du dédoublement de la représentation.

En fin de compte, notre problème peut être formulé comme suit : dans quelles conditions l'élément plastique et l'élément graphique sont-ils nécessairement donnés en corrélation? Dans quelles conditions sont-ils inévitablement liés par une relation fonctionnelle, telle que les modalités d'expression de l'un transforment toujours celles de l'autre, et réciproquement? La comparaison de l'art maori et de l'art guaicuru nous a déjà fourni la réponse : nous avons vu, en effet, que tel devait être le cas lorsque l'élément plastique est formé par le visage ou le corps humain, et l'élément graphique par le décor facial ou corporel (peinture ou tatouage) qui s'applique sur eux. Le décor, en effet, est *fait* pour le visage, mais, dans un autre sens, le visage est prédestiné au décor, puisque c'est seulement par et à travers le décor qu'il reçoit sa dignité sociale et sa signification mystique. Le décor est conçu pour le visage, mais le visage lui-même n'existe que par lui. La dualité est, en définitive, celle de l'acteur et de son rôle, et c'est la notion de *masque* qui nous en apporte la clef.

Toutes les cultures considérées ici sont en effet des cultures à masques, soit que la mascarade s'exprime de façon prédominante par le tatouage (comme c'est le cas pour les Guaicuru et les Maori), soit que l'accent soit mis sur le masque proprement dit, comme la côte nord-ouest l'a fait, d'une manière ailleurs inégalée. Quant à la Chine archaïque, les indications ne manquent pas sur le rôle ancien des masques, si évocateur de leur rôle dans les sociétés de l'Alaska. Ainsi le « Personnage de l'Ours » décrit dans le *Chou Li,* avec ses « quatre yeux de métal jaune (1) » qui rappelle les masques pluraux des Eskimo et des Kwakiutl.

(1) Florance WATERBURY, *Early Chinese Symbols and Literature : Vestiges and Speculations*, New York, 1942.

Ces masques à volets, qui présentent alternativement plusieurs aspects de l'ancêtre totémique, tantôt pacifique, tantôt irrité, tantôt humain et tantôt animal, illustrent d'une façon frappante le lien entre le dédoublement de la représentation et la mascarade. Leur rôle est d'offrir une série de formes intermédiaires, qui assurent le passage du symbole à la signification, du magique au normal, du surnaturel au social. Ils ont donc, à la fois, pour fonction de masquer et de démasquer. Mais quand il s'agit de démasquer, c'est le masque qui — par une sorte de dédoublement à l'envers — s'ouvre en deux moitiés ; tandis que l'acteur lui-même se dédouble, dans la *split representation* qui vise, nous l'avons vu, à faire, au propre et au figuré, *étalage* du masque aux dépens du porteur.

Nous rejoignons donc l'analyse de Boas, mais après en avoir atteint le fondement. Il est vrai que le dédoublement de la représentation sur le plan est un cas particulier de son apparition sur une surface courbe, comme celle-ci est elle-même un cas particulier de son apparition sur des surfaces tri-dimensionnelles. Mais non pas sur *n'importe quelle* surface tri-dimensionnelle : seulement sur la surface tri-dimensionnelle par excellence, où le décor et la forme ne peuvent, ni physiquement, ni socialement, être dissociés, je veux dire *le visage humain*. En même temps, d'autres analogies assez singulières entre les différentes formes d'art considérées ici s'éclairent de la même façon.

Dans les quatre arts, nous trouvons, non pas un, mais deux styles décoratifs. Un de ces styles tend vers une expression représentative ou tout au moins symbolique, avec, comme caractère commun le plus général, la prédominance du motif. C'est, pour la Chine archaïque, le style *A* de Karlgren (1), pour la côte nord-ouest et pour la Nouvelle-Zélande, la peinture et le bas-relief, pour les Guaicuru les peintures de visage. Mais, à côté, il y a un autre style, de caractère plus strictement formel et décoratif, et à tendances géométriques : style *B* de Karlgren, décors de chevrons de la Nouvelle-Zélande, décors tissés ou tressés pour la Nouvelle-Zélande et la côte

(1) Bernhard Karlgren, New Studies on Chinese Bronzes, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bulletin 9, Stockholm, 1937.

nord-ouest, et, pour les Guaicuru, un style aisément identifiable, habituellement rencontré dans la céramique ornée, les peintures corporelles (différentes des peintures de visage) et les cuirs peints. Comment s'explique ce dualisme, et surtout sa récurrence? C'est que le premier style n'est décoratif qu'en apparence ; dans aucun des quatre arts, nous l'avons vu, il n'est destiné à une fonction plastique. Sa fonction est au contraire sociale, magique, et religieuse. Le décor est la projection graphique ou plastique d'une réalité d'un autre ordre, comme le dédoublement de la représentation résulte de la projection d'un masque tri-dimensionnel sur une surface à deux dimensions (ou encore à trois dimensions, mais infidèle à l'archétype humain), comme enfin l'individu biologique est, lui aussi, projeté sur la scène sociale par son costume. La place est donc libre pour la naissance et le développement d'un art décoratif véritable, bien qu'à vrai dire, on puisse s'attendre à sa contamination par le symbolisme qui imprègne toute la vie sociale.

Un autre caractère, commun tout au moins à la Nouvelle-Zélande et à la côte nord-ouest, apparaît dans le traitement des troncs d'arbres sculptés en figures superposées et dont chacune occupe une section entière du tronc. Les derniers vestiges de la sculpture caduveo ne permettent guère de formuler des hypothèses sur ses formes primitives ; et nous sommes encore mal informés sur le traitement du bois par les sculpteurs Shang, dont les fouilles d'An-Yang ont déjà révélé quelques exemples (1). J'appellerai néanmoins l'attention sur un bronze de la collection Loo reproduit par Hentze (2) : on croirait y voir la réduction d'un poteau sculpté, comparable aux réductions en argilite des mâts totémiques de l'Alaska et de la Colombie britannique. Dans tous les cas, la section cylindrique du tronc joue ce même rôle d'archétype, de limite absolue, que nous avons reconnu au visage et au corps humain ; mais elle ne le joue que parce que le tronc est interprété comme un être, un « poteau parlant. » Ici encore l'expression plastique et stylistique n'est que la traduction concrète du *règne des personnages*.

(1) H. G. Creel, *Monumenta Serica*, vol. I, p. 40, 1935.
(2) *Frühchinesische Bronzen*, *loc. cit.*, Tafel 5.

Cependant, notre analyse aurait été insuffisante si elle nous avait seulement permis de définir le dédoublement de la représentation comme un trait commun aux cultures à masques. D'un point de vue purement formel, on n'a jamais hésité à considérer le *t'ao t'ieh*, des bronzes chinois archaïques, comme un masque. Boas, de son côté, a interprété la représentation dédoublée du requin, dans l'art de la côte nord-ouest, comme une conséquence du fait que les symboles caractéristiques de cet animal sont mieux perçus de face (1) (voir fig. III). Mais nous avons fait plus que cela : nous avons trouvé dans le procédé de dédoublement, non seulement la représentation graphique du masque, mais l'expression fonctionnelle d'un type précis de civilisation. Toutes les cultures à masques ne pratiquent pas le dédoublement. Nous ne le trouvons (au moins sous cette forme achevée) ni dans l'art des sociétés pueblo du sud-ouest américain, ni dans celui de la Nouvelle-Guinée (2). Dans les deux cas pourtant, les

(1) *Loc. cit.*, p. 229. — Il convient cependant de distinguer deux formes de dédoublement : le dédoublement proprement dit, où un visage, un individu entier parfois, sont représentés par deux profils accolés ; et le dédoublement tel qu'on peut l'observer dans la fig. III : là, nous avons *une* face flanquée de *deux* corps. Il n'est nullement certain que les deux formes procèdent du même principe, et dans le passage que nous avons résumé au début de cet article, Leonhard Adam les distingue très sagement. Le dédoublement dont la fig. III offre un si bel exemple évoque en effet un procédé similaire, bien connu de l'archéologie européenne et orientale : c'est la *bête à deux corps* dont E. Pottier s'est efforcé de retracer l'histoire (Histoire d'une Bête, *in : Recueil E. Pottier*, Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome, fasc. 142). Pottier dérive la bête à deux corps de la représentation chaldéenne d'un animal dont la tête apparaît de face et le corps de profil. Un second corps, également vu de profil, aurait été ultérieurement adjoint à la tête. Si cette hypothèse est exacte, il faudrait considérer la représentation du requin analysée par Boas comme une invention indépendante, ou comme le témoignage le plus oriental de la diffusion d'un thème asiatique. Cette dernière interprétation trouverait une confirmation qui n'est pas négligeable dans la récurrence d'un autre thème, les « tourbillons de bêtes » (cf. Anna Roes, Tierwirbel, *Ipek*, 1936-1937) dans l'art des Steppes et dans celui de certaines régions de l'Amérique (notamment à Moundville). Il est également possible que la bête à deux corps dérive indépendamment, en Asie et en Amérique, d'une technique de dédoublement de la représentation qui n'a pas survécu dans les gisements archéologiques du Proche-Orient, mais dont la Chine nous a conservé la trace et qui est toujours observable dans certaines régions du Pacifique et de l'Amérique.

(2) L'art de la Mélanésie offre des formes floues de dédoublement et de

masques jouent un rôle considérable. Les masques représentent aussi des ancêtres, et, en revêtant le masque, l'acteur incarne l'ancêtre. Quelle est donc la différence? C'est qu'à l'inverse des civilisations que nous avons considérées ici, il n'y a pas cette chaîne de privilèges, d'emblèmes et de prestiges, qui, par l'intermédiaire des masques, justifient une hiérarchie sociale par la préséance des généalogies. Le surnaturel n'est pas destiné, avant tout, à fonder un ordre de castes et de classes. Le monde des masques forme un *panthéon* plutôt qu'une *ancestralité*. Aussi l'acteur n'incarne-t-il le dieu qu'aux occasions intermittentes des fêtes et des cérémonials. Il ne tient pas de lui, par une création continuée à chaque instant de la vie sociale, ses titres, son rang, sa place dans l'échelle des statuts. Le parallélisme que nous avons établi est donc confirmé, non infirmé, par ces exemples. L'indépendance réciproque de l'élément plastique et de l'élément graphique correspond au jeu plus souple entre l'ordre social et l'ordre surnaturel, comme le dédoublement de la représentation exprime l'adhérence stricte de l'acteur à son rôle, et du rang social aux mythes, au culte et aux *pedigrees*. Cette adhérence est si rigoureuse que, pour dissocier l'individu de son personnage, il faut le réduire en lambeaux.

Même si nous ne savions rien de la société chinoise archaïque, la seule inspection de son art permettrait donc d'y reconnaître la lutte des prestiges, la rivalité des hiérarchies, la concurrence des privilèges sociaux et économiques, toutes fondées sur le témoignage des masques et sur la vénération des lignées. Mais heureusement nous sommes mieux informés. Analysant les arrière-plans psychologiques de l'art du bronze, Perceval Yetts écrit : « The impulse seems almost invariably to have been self-glorification, even when show is made of solacing

dislocation. Cf., par exemple, les récipients de bois des Iles de l'Amirauté reproduits par Gladys A. Reichard (Melanesian Design : A Study of Style in Wood and Tortoise shell Carving, *Columbia University Contributions to Anthropology*, nº 18, 2 vol., 1933, vol. II), et cette remarque du même auteur : « Among the Tami joints are represented by an eye motive. In the face of the fact that tattoing is exceedingly important to the Maori and that it is represented on the carvings, it seems to me more than possible that the spiral often used on the human figures may emphasize the joints. » (*Loc. cit.*, vol. II, p. 151.)

ancestors or of enhancing the family prestige (1) ; » et ailleurs il note : « There is the familiar history of certain *ting* being treasured as emblems of sovereignty down to the end of the feudal period in the third century B. C. (2). » Dans les tombes d'An-Yang, on a trouvé des bronzes commémorant les membres successifs d'une même lignée d'ancêtres (3). Et les différences de qualité entre les spécimens exhumés s'expliquent, selon Creel, par le fait que « the exquisite and the crude were produced side by side at Anyang, for people of various economic status of prestige (4). » L'analyse ethnologique comparée rejoint donc les conclusions des sinologues ; elle confirme aussi les théories de Karlgren qui, contrairement à Leroi-Gourhan (5) et d'autres, affirme, sur la base de l'étude statistique et chronologique des thèmes, que le masque représentatif a précédé sa dissolution en éléments décoratifs, et ne résulte jamais d'un jeu de l'artiste découvrant des ressemblances dans l'arrangement fortuit de thèmes abstraits (6). Dans un autre travail, Karlgren a montré comment les décors animaux des pièces archaïques se sont transformés, dans les bronzes tardifs, en flamboyantes arabesques, et il a mis en relation les phénomènes d'évolution stylistique avec l'effondrement de la société féodale (7). On est tenté de deviner dans les arabesques de l'art guaicuru, si puissamment suggestives encore d'oiseaux et de flammes, le terme d'une transformation parallèle. Le baroque et la préciosité du style seraient ainsi la survivance, formelle et maniérée, d'un ordre social décadent ou révolu. Sur le plan esthétique, ils en sont le mourant écho.

Les conclusions de ce travail ne préjugent en rien des découvertes, toujours possibles, de connexions historiques

(1) W. Perceval Yetts, *The Cull Chinese Bronzes*, London, 1939, p. 75.

(2) W. Perceval Yetts, *The George Eumorfopoulos Collection Catalogue*, 3 vol., London, 1929, I, p. 43.

(3) W. Perceval Yetts, An-Yang : A Retrospect, *China Society occasional papers*, new series, nº 2, London, 1942.

(4) *Loc. cit.*, p. 46.

(5) A. Leroi-Gourhan, l'Art animalier dans les Bronzes chinois, *Revue des Arts asiatiques*, Paris, 1935.

(6) *Loc. cit.*, pp. 76-78.

(7) Bernhard Karlgren, Huai and Han, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bulletin 13, Stockholm, 1941.

encore insoupçonnées (1). La question se pose encore de savoir si ces sociétés hiérarchisées et fondées sur le prestige sont apparues indépendamment, en des points différents du monde, ou si certaines d'entre elles ne possèdent pas quelque part un berceau commun. Avec Creel (2), je crois que les ressemblances entre l'art de la Chine archaïque et celui de la côte nord-ouest, peut-être même avec celui d'autres régions américaines, sont trop marquées pour que nous ne conservions pas toujours cette possibilité présente à l'esprit. Mais même s'il y avait lieu d'invoquer la diffusion, cette diffusion ne saurait être celle de détails, de traits indépendants voyageant chacun pour son compte, se décrochant à volonté d'une culture pour venir s'agréger à une autre, mais d'ensembles organiques où le style, les conventions esthétiques, l'organisation sociale, la vie spirituelle, sont structuralement liés. Évoquant une analogie particulièrement remarquable des arts de la Chine archaïque et de la côte nord-ouest, Creel écrit : « The many isolated eyes used by the Northwest Coast designers recall most forcibly their similar use in Shang art and cause me to wonder if there was some magical reason for this which was possessed by both peoples (3). » Peut-être ; mais les connexions magiques, comme les illusions d'optique, n'existent que dans la conscience des hommes, et nous demandons à l'investigation scientifique de nous en faire connaître les raisons.

(1) Le problème des relations anciennes à travers l'océan Pacifique vient, en effet, d'être à nouveau posé par la surprenante découverte, dans un musée provincial du sud-est de Formose, d'un bas-relief de bois qui pourrait être d'origine locale. Il représente trois personnages debout. Ceux placés aux extrémités sont du plus pur style maori, tandis que celui du milieu offre une sorte de transition entre l'art maori et celui de la côte nord-ouest de l'Amérique. Cf. LING-SHUN-SHENG. Human Figures with Protruding Tongue, etc., *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, nº 2, Sept. 1956, Nankang, Taipei, Taiwan.

(2) *Loc. cit.*, pp. 65-66.

(3) *Loc. cit.*, p. 65.

CHAPITRE XIV

LE SERPENT AU CORPS REMPLI DE POISSONS (1)

Dans une publication récente consacrée aux traditions orales des Toba et des Pilagá (2), Alfred Métraux relève certains parallèles entre les grands thèmes mythologiques qu'on peut encore recueillir dans le Chaco contemporain et ceux des régions andines, attestés par les auteurs anciens. Ainsi, les Toba, Vilela, Mataco connaissent le mythe de la « longue nuit, » déjà recueilli dans la province de Huarochiri par Avila ; et les Chiriguano racontent l'histoire de la révolte des ustensiles contre leurs maîtres, qu'on retrouve, par ailleurs, dans le Popol-Vuh et chez Montesinos. L'auteur à qui nous empruntons ces observations ajoute que ce dernier épisode « est aussi figuré sur un vase chimu. »

Un autre mythe recueilli par Métraux éclaire, de façon particulièrement frappante, un motif singulier dont nous connaissons au moins deux illustrations précolombiennes et dont une étude un peu attentive des collections péruviennes des principaux musées permettrait, sans doute, de rencontrer d'autres exemples. Il s'agit de la légende du serpent Lik, « grand comme une table, » et qu'un indigène secourable, d'abord effrayé par son apparence, porte jusqu'à la rivière d'où l'animal s'était imprudemment éloigné : « Le serpent

(1) Publié sous ce titre : *Actes du XXVIIIe Congrès des Américanistes*, Paris, 1947 (Société des Américanistes, 1948), pp. 633-636.

(2) A. Métraux, *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Memoirs of the American Folklore Society, vol. 40, Philadelphia, 1946.

demanda : Ne veux-tu pas me porter? — Comment pourrais-je? tu es si lourd ! — Non, je suis léger. — Mais tu es si grand ! répliqua l'homme. — Oui, je suis grand, mais léger. — Mais tu es plein de poissons. (C'est vrai, Lik est rempli de poissons. Les poissons sont sous sa queue, et quand il se déplace, il les transporte avec lui). Le serpent poursuivit : Si tu me portes, je te donnerai tous les poissons qui sont au-dedans de moi. » Plus tard, l'homme raconte son aventure et décrit l'animal fabuleux : « Il est rempli de poissons, qui sont dans sa queue (1). »

Dans l'excellent commentaire qui suit ce conte, Métraux ajoute : « J'ai obtenu les informations suivantes sur le mythique Lik. Lik est un animal surnaturel, un énorme serpent qui porte des poissons à l'intérieur de sa queue. Des personnes spécialement favorisées du sort peuvent rencontrer Lik échoué sur la terre ferme, en hiver, quand l'eau quitte la plupart des lagunes et des cañadas. Lik les prie de le ramener à une lagune remplie d'eau. Ceux que la vue du serpent ne suffit pas à épouvanter répondent généralement qu'il est trop lourd pour qu'on le porte, mais, chaque fois, et grâce à sa magie, Lik se rend léger. Quand il nage à nouveau en eau profonde, il promet à ceux qui l'ont aidé de leur donner autant de poissons qu'ils désirent, chaque fois qu'ils en demandent, mais à une condition : ne jamais révéler comment le poisson a été obtenu (2)... »

Il est tentant d'évoquer ce mythe à propos des deux vases illustrés ici. Le premier (fig. 22), est un vase de Nazca à fond arrondi ; le corps, grossièrement cylindrique, marque un étranglement progressif jusqu'à l'ouverture, dont le diamètre mesure 9 centimètres. La hauteur totale est de 17 centimètres. Le décor utilise cinq couleurs, sur engobe blanc : noir, aubergine, ocre foncé, ocre clair, et gris beige. Il représente un animal fabuleux à corps humain, et dont la tête, garnie de tentacules et prolongée par une mâchoire à dents redoutables, se continue, vers l'arrière, par un appendice caudal d'abord droit, puis incurvé, et terminé à l'extrémité postérieure par une seconde tête, plus petite.

(1) *Loc. cit.*, p. 57.
(2) *Loc. cit.*, p. 59.

Cette queue sinueuse est hérissée d'épines, entre lesquelles circulent des poissons ; et toute la partie serpentine, représentée comme en coupe, est également remplie de poissons. Le monstre est occupé à dévorer un homme, dont il tient le corps tordu entre ses dents, tandis qu'un membre protubérant, en forme de bras et de main, s'apprête à transpercer la victime d'une lance. Deux petits poissons contemplent le drame, et paraissent attendre leur part du festin.

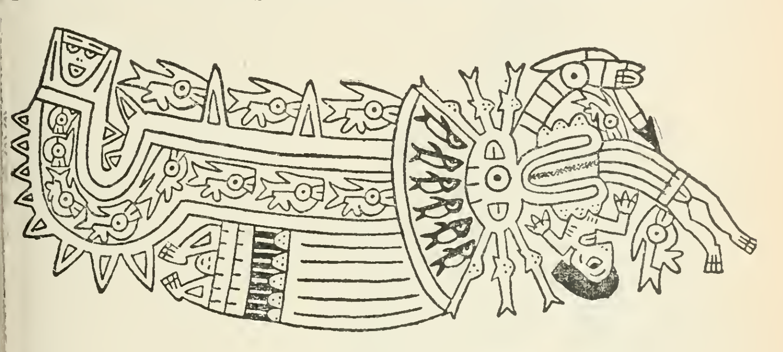


Fig. 22. — *Relevé du décor d'un vase de Nazca.*

Toute la scène illustre, dirait-on, un épisode recueilli par Métraux de ses informateurs : « Quelquefois, Lik avale les gens. S'ils ont encore leur couteau sur eux quand ils arrivent à l'intérieur du serpent, ils peuvent lui ouvrir le cœur et se tailler une sortie ; en même temps, ils s'emparent de tous les poissons qui sont dans sa queue (1). » Dans le document ancien, toutefois, c'est plutôt le serpent qui semble avoir l'avantage des armes.

Le second vase (fig. 23), dont nous empruntons l'illustration à Bässler, provient de Pacasmayo. On y retrouve le même monstre, mi-serpent, mi-humain, et dont le corps incurvé est également rempli de poissons. Une bande ornée de vagues stylisées suggère que l'animal est dans une rivière, à la surface de laquelle navigue un homme dans une barque. Dans ce cas encore, le document archéologique apporte une

(1) *Loc. cit.*, p. 59.

glose, étonnamment fidèle, du récit contemporain : « L'oncle de *Kidos'k* me dit avoir, une fois, vu réellement Lik. Un jour qu'il pêchait en barque, il entendit soudain un grand bruit, qu'il reconnut être produit par Lik. Il fit aussitôt force de rames vers la rive (1). »

Ces correspondances, préservées dans des régions éloignées, et à plusieurs siècles de distance, font désirer la contre-épreuve et qu'on puisse comparer, avec les pièces reproduites ici, l'illustration de leurs légendes par les indigènes contemporains. La chose ne semble pas impossible, puisque Métraux indique qu'un artiste toba lui fit un dessin de Lik, avec son corps rempli de poissons.

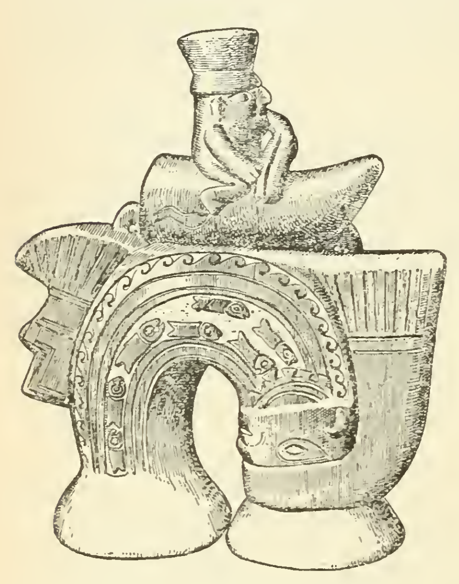


Fig. 23. — *Vase de Pacasmayo* (*d'après* Bassler).

Mais surtout, il paraît certain que, dans ces régions de l'Amérique du Sud où hautes et basses cultures ont entretenu des contacts réguliers ou intermittents pendant une période prolongée, l'ethnographe et l'archéologue peuvent se prêter concours pour élucider des problèmes communs. Le « serpent au corps rempli de poissons » n'est qu'un thème, parmi les centaines dont la céramique péruvienne, au nord et au sud, a multiplié, presque à l'infini, l'illustration. Comment douter que la clef de l'interprétation de tant de motifs encore hermétiques ne se trouve, à notre disposition et immédiatement accessible, dans des mythes et des contes toujours vivants?

(1) *Loc. cit.*, p. 69.

On aurait tort de négliger ces méthodes, où le présent permet d'accéder au passé. Elles sont seules susceptibles de nous guider dans un labyrinthe de monstres et de dieux, quand, à défaut d'écriture, le document plastique est incapable de se dépasser lui-même. En rétablissant les liens entre des régions lointaines, des périodes de l'histoire différentes, et des cultures inégalement développées, elles attestent, éclairent — et, peut-être, expliqueront un jour — ce vaste état de syncrétisme auquel, pour son malheur, l'américaniste semble toujours condamné à se heurter, dans sa recherche des antécédents historiques de tel ou tel phénomène particulier (1).

(1) Dans un article intitulé : La Deidad primitiva de los Nasca, publié en 1932 dans la *Revista del Museo nacional,* t. II, n° 2, Yacovleff a déjà abordé le même problème et formule l'hypothèse que l'animal représenté serait un terrible chasseur des mers, poisson long de quatre à neuf mètres, l'Orca gladiator. Si la suggestion est exacte, il faudrait voir dans la légende Pilagá recueillie par Métraux, l'écho, chez des populations terriennes, d'un thème maritime. De toutes façons, la relation entre le document moderne et les pièces archéologiques resterait saisissante. (Se reporter notamment à la fig. 9, h, m, p. 132 de l'article de Yacovleff.)

On ne perdra pas de vue, pourtant, que le même mythe, avec son *leitmotiv* caractéristique : « Tu es lourd — non, je suis léger ! » se retrouve jusqu'en Amérique du Nord, notamment chez les Sioux, mais que le monstre aquatique n'est pas, chez ces chasseurs, une Mère des Poissons, mais une Mère des Bisons. De façon fort curieuse, la Mère des Poissons réapparaît chez les Iroquois (qui ne sont pourtant pas des pêcheurs), avec une précision supplémentaire : « Ma crinière est lourde de poissons, » qui ne peut manquer de rappeler à la mémoire les fresques maya de Bonampak où des personnages portent une coiffure (ou une chevelure) chargée de poissons, et certains mythes, surtout du sud-est des États-Unis, où le héros multiplie les poissons en lavant sa chevelure dans la rivière.

PROBLÈMES DE MÉTHODE ET D'ENSEIGNEMENT

CHAPITRE XV

LA NOTION DE STRUCTURE EN ETHNOLOGIE (1)

> Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde.
>
> J.-J. Rousseau,
> *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*

La notion de structure sociale évoque des problèmes trop vastes et trop vagues pour qu'on puisse les traiter dans les limites d'un article. Le programme de ce symposium l'admet implicitement : des thèmes voisins du nôtre ont été assignés à d'autres participants. Ainsi, des études telles que celles consacrées au *style*, aux *catégories universelles de la culture*, à la *linguistique structurale*, se rapportent de très près à notre sujet, et le lecteur du présent travail devra aussi s'y référer.

En outre, quand on parle de structure sociale, on s'attache surtout aux aspects formels des phénomènes sociaux ; on sort donc du domaine de la description pour considérer des notions et des catégories qui n'appartiennent pas en propre à l'ethno-

(1) Traduit et adapté d'après la communication originale en anglais : *Social Structure, Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology*, New York, 1952, ultérieurement publiée dans : A. L. Kroeber ed. *Anthropology To-Day*, Univ. of Chicago Press, 1953, pp. 524-553.

logie, mais qu'elle voudrait utiliser, à l'instar d'autres disciplines scientifiques qui, depuis longtemps, traitent certains de leurs problèmes comme nous souhaiterions faire des nôtres. Sans doute, ces problèmes diffèrent-ils quant au contenu, mais nous avons, à tort ou à raison, le sentiment que nos propres problèmes pourraient en être rapprochés, à condition d'adopter le même type de formalisation. L'intérêt des recherches structurales est, précisément, qu'elles nous donnent l'espérance que des sciences plus avancées que nous sous ce rapport, peuvent nous fournir des modèles et de méthodes de solutions.

Que faut-il donc entendre par structure sociale? En quoi les études qui s'y rapportent diffèrent-elles de toutes les tadescriptions, analyses et théories visant les letions sociales, ncomprises au sens large, et qui se confondre avec l'objet même de l'anthropologie? Les auteurs ne sont guère d'accord sur le contenu de cette notion ; certains même, parmi ceux qui ont contribué à l'introduire, paraissent aujourd'hui, le regretter. Ainsi Kroeber, dans la deuxième édition de son *Anthropology :*

« La notion de « structure » n'est probablement rien d'autre qu'une concession à la mode : un terme au sens bien défini exerce tout à coup un singulier attrait pendant une dizaine d'années — ainsi le mot « aérodynamique » — on se met à l'employer à tort et à travers, parce qu'il sonne agréablement à l'oreille. Sans doute, une personnalité typique peut être considérée du point de vue de sa structure. Mais la même chose est vraie d'un agencement physiologique, d'un organisme, d'une société quelconque ou d'une culture, d'un cristin ou d'une machine. N'importe quoi — à la condition de n'être pas complètement amorphe — possède une structure. Aials semble-t-il que le terme de « structure » n'ajoute absolument rien à ce que nous avons dans l'esprit quand nous l'employons, sinon un agréable piquant » (Kroeber, 1948, p. 325) (1).

(1) On comparera avec cette autre formule du même auteur : « ... Le terme de « structure sociale » qui tend à remplacer celui d' « organisation sociale » sans rien ajouter, semble-t-il, quant au contenu ou à la signification. » (1943, p. 105)

Tout au long du présent chapitre, très chargé de références bibliogra-

Ce texte vise directement la prétendue « structure de la personnalité de base ; » mais il implique une critique plus radicale, qui met en cause l'usage même de la notion de structure en anthropologie.

Une définition n'est pas seulement indispensable en raison des incertitudes actuelles. D'un point de vue structuraliste qu'il faut bien adopter ici, ne fût-ce que pour que le problème existe, la notion de structure ne relève pas d'une définition inductive, fondée sur la comparaison et l'abstraction des éléments communs à toutes les acceptions du terme tel qu'il est généralement employé. Ou le terme de structure sociale n'a pas de sens, ou ce sens même a déjà une structure. C'est cette structure de la notion qu'il faut d'abord saisir, si on ne veut pas se laisser submerger par un fastidieux inventaire de tous les livres et articles portant sur les relations sociales : leur liste seule excéderait les limites de ce chapitre. Une seconde étape permettra de comparer notre définition provisoire avec celles que d'autres auteurs semblent admettre, de façon explicite ou implicite. Nous procéderons à cet examen dans la section consacrée à la parenté, puisque c'est le principal contexte dans lequel la notion de structure apparaît. En fait, les ethnologues se sont presque exclusivement occupés de structure à propos des problèmes de parenté.

I. — Définition et problèmes de méthode.

Le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci. Ainsi apparaît la différence entre deux notions si voisines qu'on les a souvent confondues, je veux dire celle de *structure sociale* et celle de *relations sociales*. Les *relations sociales* sont la matière pre-

phiques, on s'est dispensé de reproduire en note les titres complets des ouvrages cités que le lecteur retrouvera aisément, d'après le nom de l'auteur et la date de publication, dans la bibliographie générale à la fin du volume.

mière employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la *structure sociale* elle-même. En aucun cas celle-ci ne saurait donc être ramenée à l'ensemble des relations sociales, observables dans une société donnée. Les recherches de structure ne revendiquent pas un domaine propre, parmi les faits de société ; elles constituent plutôt une méthode susceptible d'être appliquée à divers problèmes ethnologiques, et elles s'apparentent à des formes d'analyse structurale en usage dans des domaines différents.

Il s'agit alors de savoir en quoi consistent ces modèles qui sont l'objet propre des analyses structurales. Le problème ne relève pas de l'ethnologie, mais de l'épistémologie, car les définitions suivantes n'empruntent rien à la matière première de nos travaux. Nous pensons en effet que pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions.

En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres.

En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles.

Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments.

Enfin, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés (1).

(1) Comparer von Neumann : « Des modèles (tels que les jeux) sont des constructions théoriques qui supposent une définition précise, exhaustive et pas trop compliquée : ils doivent être aussi pareils à la réalité sous tous les rapports qui importent à la recherche en cours. Pour récapituler : la définition doit être précise et exhaustive, pour rendre un traitement mathématique possible. La construction ne doit pas être inutilement compliquée, au point où le traitement mathématique pourrait être poussé au-delà du stade de la formalisation et donner des résultats numériques complets. La ressemblance à la réalité est requise pour que le fonctionnement du modèle soit significatif. Mais cette ressemblance peut être habituellement restreinte à quelques aspects jugés essentiels *pro tempore* — sinon les conditions

a) *Observation et expérimentation.*

Ces deux niveaux seront toujours distingués. L'observation des faits, et l'élaboration des méthodes permettant de les utiliser pour construire des modèles, ne se confondent jamais avec l'expérimentation au moyen des modèles eux-mêmes. Par « expérimentation sur les modèles, » j'entends l'ensemble des procédés permettant de savoir comment un modèle donné réagit aux modifications, ou de comparer entre eux des modèles de même type ou de types différents. Cette distinction est indispensable pour dissiper certains malentendus. N'y a-t-il pas contradiction entre l'observation ethnographique, toujours concrète et individualisée, et les recherches structurales auxquelles on prête souvent un caractère abstrait et formel pour contester qu'on puisse passer de la première aux secondes? La contradiction s'évanouit dès qu'on a compris que ces caractères antithétiques relèvent de deux niveaux différents, ou plus exactement, correspondent à deux étapes de la recherche. Au niveau de l'observation, la règle principale — on pourrait même dire la seule — est que tous les faits doivent être exactement observés et décrits, sans permettre aux préjugés théoriques d'altérer leur nature et leur importance. Cette règle en implique une autre, par voie de conséquence : les faits doivent être étudiés en eux-mêmes (quels processus concrets les ont amenés à l'existence?) et aussi en relation avec l'ensemble (c'est-à-dire que tout changement observé en un point sera rapporté aux circonstances globales de son apparition).

Cette règle et ses corollaires ont été clairement formulés par K. Goldstein (1951, pp. 18-25) en termes de recherches psycho-physiologiques ; ils sont aussi applicables à d'autres formes d'analyse structurale. Du point de vue qui est le nôtre, ils permettent de comprendre qu'il n'y a pas contradiction, mais intime corrélation, entre le souci du détail concret propre à la description ethnographique, et la validité et la généralité que nous revendiquons pour le modèle construit

ci-dessus énumérées deviendraient incompatibles. » (NEUMANN et MORGENSTERN, 1944)

d'après celle-ci. On peut en effet concevoir beaucoup de modèles différents mais commodes, à divers titres, pour décrire et expliquer un groupe de phénomènes. Néanmoins, le meilleur sera toujours le modèle *vrai*, c'est-à-dire celui qui, tout en étant le plus simple, répondra à la double condition de n'utiliser d'autres faits que ceux considérés, et de rendre compte de tous. La première tâche est donc de savoir quels sont ces faits.

b) *Conscience et inconscient.*

Les modèles peuvent être conscients ou inconscients, selon le niveau où ils fonctionnent. Boas, à qui revient le mérite de cette distinction, a montré qu'un groupe de phénomènes se prête d'autant mieux à l'analyse structurale que la société ne dispose pas d'un modèle conscient pour l'interpréter ou le justifier (1911, p. 67). On sera peut-être surpris de voir citer Boas comme un des maîtres de la pensée structuraliste ; certains lui attribueraient plutôt un rôle opposé. J'ai essayé de montrer dans un autre travail (1) que l'échec de Boas, au point de vue structuraliste, ne s'explique pas par l'incompréhension ou l'hostilité. Dans l'histoire du structuralisme, Boas a plutôt été un précurseur. Mais il a prétendu imposer aux recherches structurales des conditions trop rigoureuses. Certaines ont pu être assimilées par ses successeurs, mais d'autres étaient si sévères et difficiles à satisfaire qu'elles eussent stérilisé le progrès scientifique dans quelque domaine que ce soit.

Un modèle quelconque peut être conscient ou inconscient, cette condition n'affecte pas sa nature. Il est seulement possible de dire qu'une structure superficiellement enfouie dans l'inconscient rend plus probable l'existence d'un modèle qui la masque, comme un écran, à la conscience collective. En effet, les modèles conscients — qu'on appelle communément des « normes » — comptent parmi les plus pauvres qui soient, en raison de leur fonction qui est de perpétuer les croyances et les usages, plutôt que d'en exposer les ressorts. Ainsi, l'analyse structurale se heurte à une situation paradoxale, bien connue du linguiste : plus nette est la structure apparente,

(1) *Histoire et ethnologie*, ch. 1 du présent volume.

plus difficile devient-il de saisir la structure profonde, à cause des modèles conscients et déformés qui s'interposent comme des obstacles entre l'observateur et son objet.

L'ethnologue devra donc toujours distinguer entre les deux situations où il risque de se trouver placé. Il peut avoir à construire un modèle correspondant à des phénomènes dont le caractère de système n'a pas été perçu par la société qu'il étudie. C'est la situation la plus simple, dont Boas a souligné qu'elle offrait aussi le terrain le plus favorable à la recherche ethnologique. Dans d'autres cas, cependant, l'ethnologue a affaire, non seulement à des matériaux bruts, mais aussi à des modèles déjà construits par la culture considérée, sous forme d'interprétations. J'ai déjà noté que de tels modèles peuvent être très imparfaits, mais ce n'est pas toujours le cas. Beaucoup de cultures dites primitives ont élaboré des modèles — de leurs règles de mariage, par exemple — meilleurs que ceux des ethnologues professionnels (1). Il y a donc deux raisons pour respecter ces modèles « faits à la maison. » D'abord, ils peuvent être bons, ou, tout au moins, offrir une voie d'accès à la structure ; chaque culture a ses théoriciens, dont l'œuvre mérite autant d'attention que celle que l'ethnologue accorde à des collègues. Ensuite, même si les modèles sont tendancieux ou inexacts, la tendance et le genre d'erreurs qu'ils recèlent font partie intégrante des faits à étudier ; et peut-être comptent-ils parmi les plus significatifs. Mais, quand il donne toute son attention à ces modèles, produits de la culture indigène, l'ethnologue n'aura garde d'oublier que des normes culturelles ne sont pas automatiquement des structures. Ce sont plutôt d'importantes pièces à l'appui pour aider à découvrir celles-ci : tantôt documents bruts, tantôt contributions théoriques, comparables à celles apportées par l'ethnologue lui-même.

Durkheim et Mauss ont bien compris que les représentations conscientes des indigènes méritent toujours plus d'attention que les théories issues — comme représentations conscientes également — de la société de l'observateur. Même inadéquates, les premières offrent une meilleure voie d'accès

(1) Pour des exemples et une discussion détaillée, cf. Lévi-Strauss (1949 *b*, pp. 558 sq.).

aux catégories (inconscientes) de la pensée indigène, dans la mesure où elles leur sont structuralement liées. Sans sous-estimer l'importance et le caractère novateur de cette démarche, on doit pourtant reconnaître que Durkheim et Mauss ne l'ont pas poursuivie aussi loin qu'on l'eût souhaité. Car, les représentations conscientes des indigènes, tout intéressantes qu'elles soient pour la raison qui vient d'être indiquée, peuvent rester objectivement aussi distantes de la réalité inconsciente que les autres (1).

c) *Structure et mesure.*

On dit parfois que la notion de structure permet d'introduire la mesure en ethnologie. Cette idée a pu résulter de l'emploi de formules mathématiques — ou d'apparence telle — dans des ouvrages ethnologiques récents. Il est sans doute exact que, dans quelques cas, on soit parvenu à assigner des valeurs numériques à des constantes. Ainsi, les recherches de Kroeber sur l'évolution de la mode féminine, qui marquent une date dans l'histoire des études structuralistes (Richardson et Kroeber, 1940) ; et quelques autres, dont nous parlerons plus loin.

Pourtant, il n'existe aucune connexion nécessaire entre la notion de *mesure* et celle de *structure*. Les recherches structurales sont apparues dans les sciences sociales comme une conséquence indirecte de certains développements des mathématiques modernes, qui ont donné une importance croissante au point de vue qualitatif, s'écartant ainsi de la perspective quantitative des mathématiques traditionnelles. Dans divers domaines : logique mathématique, théorie des ensembles, théorie des groupes et topologie, on s'est aperçu que des problèmes qui ne comportaient pas de solution métrique pouvaient tout de même être soumis à un traitement rigoureux. Rappelons ici les titres des ouvrages les plus importants pour les sciences sociales : *Theory of Games and Economic Behavior*, de J. von Neumann et O. Morgenstern (1944) ; *Cybernetics, etc.* de N. Wiener (1948) ; *The Mathematical Theory of Communication*, de C. Shannon et W. Weaver (1950).

(1) Cf. sur ce sujet les chap. VII et VIII de ce volume.

d) *Modèles mécaniques et modèles statistiques.*

Une dernière distinction se rapporte à l'échelle du modèle, comparée à celle des phénomènes. Un modèle dont les éléments constitutifs sont à l'échelle des phénomènes sera appelé « modèle mécanique, » et « modèle statistique, » celui dont les éléments sont à une échelle différente. Prenons comme exemple les lois du mariage. Dans les sociétés primitives, ces lois peuvent être représentées sous forme de modèles où figurent les individus, effectivement distribués en classes de parenté ou en clans ; de tels modèles sont mécaniques. Dans notre société, il est impossible de recourir à ce genre de modèle, car les divers types de mariage y dépendent de facteurs plus généraux : taille des groupes primaires et secondaires dont relèvent les conjoints possibles ; fluidité sociale, quantité d'information, etc. Pour parvenir à déterminer les constantes de notre système matrimonial (ce qui n'a pas encore été tenté), on devrait donc définir des moyennes et des seuils : le modèle approprié serait de nature statistique.

Entre les deux formes il existe sans doute des intermédiaires. Ainsi, certaines sociétés (dont la nôtre) utilisent un modèle mécanique pour définir les degrés prohibés, et s'en remettent à un modèle statistique en ce qui concerne les mariages possibles. D'ailleurs, les mêmes phénomènes peuvent relever des deux types de modèles, selon la manière dont on les groupe entre eux ou avec d'autres phénomènes. Un système qui favorise le mariage des cousins croisés, mais où cette formule idéale correspond à une certaine proportion seulement des unions recensées, demande, pour être expliqué de façon satisfaisante, à la fois un modèle mécanique et un modèle statistique.

Les recherches structurales n'offriraient guère d'intérêt si les structures n'étaient traduisibles en modèles dont les propriétés formelles sont comparables, indépendamment des éléments qui les composent. Le structuraliste a pour tâche d'identifier et d'isoler les niveaux de réalité qui ont une valeur stratégique du point de vue où il se place, autrement dit, qui peuvent être représentés sous forme de modèles, quelle que soit la nature de ces derniers.

Parfois aussi, on peut envisager simultanément les mêmes données en se plaçant à des points de vue différents qui ont tous une valeur stratégique, bien que les modèles correspondant à chacun soient tantôt mécaniques, tantôt statistiques. Les sciences exactes et naturelles connaissent des situations de ce type ; ainsi, la théorie de corps en mouvement relève de la mécanique, si les corps physiques considérés sont peu nombreux. Mais, quand ce nombre s'accroît au-delà d'un certain ordre de grandeur, il faut recourir à la thermodynamique, c'est-à-dire substituer un modèle statistique au modèle mécanique antérieur ; et cela, bien que la nature des phénomènes soit demeurée la même dans les deux cas.

Des situations du même genre se présentent souvent dans les sciences humaines et sociales. Soit, par exemple, le suicide : on peut l'envisager dans deux perspectives différentes. L'analyse de cas individuels permet de construire ce qu'on pourrait appeler des modèles mécaniques de suicide, dont les éléments sont fournis par le type de personnalité de la victime, son histoire individuelle, les propriétés des groupes primaire et secondaire dont elle fut membre, et ainsi de suite ; mais on peut aussi construire des modèles statistiques, fondés sur la fréquence des suicides pendant une période donnée, dans une ou plusieurs sociétés, ou encore dans des groupes primaires et secondaires de types différents, etc. Quelle que soit la perspective choisie, on aura ainsi isolé des niveaux où l'étude structurale du suicide est significative, autrement dit, autorisant la construction de modèles dont la comparaison soit possible : 1° pour plusieurs formes de suicides ; 2° pour des sociétés différentes, et 3° pour divers types de phénomènes sociaux. Le progrès scientifique ne consiste donc pas seulement dans la découverte de constantes caractéristiques pour chaque niveau, mais aussi dans l'isolement de niveaux non encore repérés, où l'étude de phénomènes donnés conserve une valeur stratégique. C'est ce qui s'est produit avec l'avènement de la psychanalyse qui a découvert le moyen d'établir des modèles correspondant à un nouveau champ d'investigation : la vie psychique du patient prise dans sa totalité.

Ces considérations aideront à mieux comprendre la dualité (on serait tenté de dire : la contradiction) qui caractérise les études structurales. On se propose d'abord d'isoler des

niveaux significatifs, ce qui implique le découpage des phénomènes. De ce point de vue, chaque type d'études structurales prétend à l'autonomie, à l'indépendance par rapport à tous les autres et aussi par rapport à l'investigation des mêmes faits, mais fondée sur d'autres méthodes. Pourtant, nos recherches n'ont qu'un intérêt, qui est de construire des modèles dont les propriétés formelles sont, du point de vue de la comparaison et de l'explication, réductibles aux propriétés d'autres modèles relevant eux-mêmes de niveaux stratégiques différents. Ainsi pouvons-nous espérer abattre les cloisons entre les disciplines voisines et promouvoir entre elles une véritable collaboration.

Un exemple illustrera ce point. Le problème des rapports entre l'histoire et l'ethnologie a fait récemment l'objet de nombreuses discussions. En dépit des critiques qui m'ont été adressées (1), je maintiens que la notion de temps n'est pas au centre du débat. Mais, si ce n'est pas une perspective temporelle propre à l'histoire qui distingue les deux disciplines, en quoi consiste leur différence? Pour répondre, il faut se reporter aux remarques présentées dans le précédent paragraphe et replacer l'histoire et l'ethnologie au sein des autres sciences sociales.

L'ethnographie et l'histoire diffèrent d'abord de l'ethnologie et de la sociologie, pour autant que les deux premières sont fondées sur la collecte et l'organisation des documents, tandis que les deux autres étudient plutôt les modèles construits à partir, et au moyen, de ces documents.

En second lieu, l'ethnographie et l'ethnologie correspondent respectivement à deux étapes d'une même recherche qui aboutit en fin de compte à des modèles mécaniques, tandis que l'histoire (et les autres disciplines généralement classées

(1) Sur ces discussions, on se reportera à C. Lévi-Strauss, *Histoire et Ethnologie* (Ch. I du présent volume) ; *Race et Histoire*, Paris, 1952 ; ces travaux ont suscité des critiques ou des commentaires de la part de : C. Lefort, l'Échange et la lutte des hommes, *les Temps modernes*, février 1951 ; Sociétés sans histoire et historicité, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 12, 7e année, 1952 ; Jean Pouillon, l'Œuvre de Claude Lévi-Strauss, *les Temps modernes*, juillet 1956 ; Roger Bastide, Lévi-Strauss ou l'ethnographe « à la recherche du temps perdu », *Présence africaine*, avril-mai 1956 ; G. Balandier, Grandeur et servitude de l'ethnologue, *Cahiers du Sud*, 43e année, n° 337, 1956.

comme ses « auxiliaires ») aboutit à des modèles statistiques. Les relations entre nos quatre disciplines peuvent donc être ramenées à deux oppositions, l'une entre observation empirique et construction de modèles (comme caractérisant la démarche initiale), l'autre entre le caractère statistique ou mécanique des modèles, envisagés au point d'arrivée. Soit, en affectant arbitrairement le signe + au premier terme, et le signe — au second terme de chaque opposition :

	Histoire	*Sociologie*	*Ethnographie*	*Ethnologie*
observation empirique/ construction de modèles	+	—	+	—
modèles mécaniques/ modèles statistiques	—	—	+	+

On comprend ainsi comment il se fait que les sciences sociales, qui toutes doivent nécessairement adopter une perspective temporelle, se distinguent par l'emploi de deux catégories de temps.

L'ethnologie fait appel à un temps « mécanique, » c'est-à-dire réversible et non-cumulatif : le modèle d'un système de parenté patrilinéaire ne contient rien qui indique s'il a toujours été patrilinéaire, ou s'il a été précédé par un système matrilinéaire, ou encore par toute une série d'oscillations entre les deux formes. Par contre, le temps de l'histoire est « statistique : » il n'est pas réversible et comporte une orientation déterminée. Une évolution qui ramènerait la société italienne contemporaine à la République romaine serait aussi inconcevable que la réversibilité des processus qui relèvent de la deuxième loi de la thermodynamique.

La discussion qui précède précise la distinction, proposée par Firth, entre la notion de structure sociale où le temps ne joue aucun rôle, et celle d'organisation sociale où il est appelé à intervenir (1951, p. 40). De même pour le débat prolongé entre les tenants de l'anti-évolutionnisme boasien et M. Leslie White (1949). Boas et son école se sont surtout occupés de modèles mécaniques où la notion d'évolution

n'a pas de valeur heuristique. Cette notion prend un sens plein sur le terrain de l'histoire et de la sociologie, mais à la condition que les éléments auxquels elle se rapporte ne soient pas formulés en termes d'une typologie « culturaliste » qui utilise exclusivement des modèles mécaniques. Il faudrait, au contraire, saisir ces éléments à un niveau assez profond pour être sûr qu'ils resteront identiques, quel que soit le contexte culturel où ils interviennent (comme les gènes, qui sont des éléments identiques susceptibles d'apparaître en combinaisons différentes, desquelles résultent les types raciaux, c'est-à-dire des modèles statistiques). Il est enfin nécessaire qu'on puisse dresser de longues séries statistiques. Boas et son école ont donc raison de récuser la notion d'évolution : elle n'est pas signifiante au niveau des modèles mécaniques qu'ils utilisent exclusivement, et M. White a tort de prétendre réintégrer la notion d'évolution, puisqu'il persiste à utiliser des modèles du même type que ses adversaires. Les évolutionnistes rétabliraient plus aisément leur position s'ils consentaient à substituer aux modèles mécaniques des modèles statistiques, c'est-à-dire dont les éléments soient indépendants de leur combinaison et restent identiques à travers une période de temps suffisamment longue (1).

La distinction entre modèle mécanique et modèle statistique offre un autre intérêt : elle permet d'éclairer le rôle de la méthode comparative dans les recherches structurales. Radcliffe-Brown et Lowie ont tendu l'un et l'autre à surestimer ce rôle. Ainsi, le premier écrit (1952, p. 14) :

« On tient généralement la sociologie théorique pour une science inductive. L'induction est, en effet, le procédé logique qui permet d'inférer des propositions générales de la considération d'exemples spéciaux. Le professeur Evans-Pritchard... paraît parfois penser que la méthode logique d'induction, employant la comparaison, la classification et la généralisation, ne peut être appliquée aux phénomènes humains et à la vie sociale... Quant à moi, je tiens que l'ethnologie se fonde sur l'étude comparative et systématique d'un grand nombre de sociétés. »

(1) C'est bien ainsi, d'ailleurs, que se développe l'évolutionnisme biologique contemporain, dans les travaux de J. B. S. Haldane, G. G. Simpson, etc.

Dans une étude antérieure, Radcliffe-Brown disait à propos de la religion (1945, p. 1) :

« La méthode expérimentale appliquée à la sociologie religieuse... enseigne que nous devons mettre nos hypothèses à l'épreuve d'un nombre suffisant de religions différentes ou de cultes religieux particuliers, confrontés chacun avec la société particulière où ils se manifestent. Une telle entreprise dépasse les capacités d'un chercheur unique, elle suppose la collaboration de plusieurs. »

Dans le même esprit, Lowie commence par souligner (1948 *a*, p. 38) que « la littérature ethnologique est remplie de prétendues corrélations qui n'ont aucune base expérimentale ; » et il insiste sur la nécessité « d'élargir la base inductive » de nos généralisations (1948 *a*, p. 68). Ainsi ces deux auteurs sont d'accord pour donner un fondement inductif à l'ethnologie ; en quoi ils se séparent non seulement de Durkheim : « Quand une loi a été prouvée par une expérience bien faite, cette preuve est valable universellement » (1912, p. 593), mais aussi de Goldstein. Comme on l'a déjà noté, celui-ci a formulé de la façon la plus lucide ce qu'on pourrait appeler « les règles de la méthode structuraliste » en se plaçant à un point de vue assez général pour les rendre valides, au-delà du domaine limité pour lequel il les avait d'abord conçues. Goldstein remarque que la nécessité de procéder à une étude détaillée de chaque cas entraîne, comme conséquence, la restriction du nombre des cas qu'on pourra considérer de cette façon. Ne risque-t-on pas alors de s'attacher à des cas trop spéciaux pour qu'on puisse formuler, sur une base aussi restreinte, des conclusions valables pour tous les autres? Il répond (1951, p. 25) : « Cette objection méconnaît complètement la situation réelle : tout d'abord, l'accumulation de faits — même très nombreux — ne sert de rien s'ils ont été établis d'une manière imparfaite, elle ne conduit jamais à la connaissance des choses telles qu'elles se passent actuellement... Il faut choisir des cas tels qu'ils permettent de porter des jugements décisifs. Mais alors ce qu'on aura établi dans un cas vaudra aussi pour les autres. »

Peu d'ethnologues accepteraient d'endosser cette conclusion. Pourtant, la recherche structuraliste serait vaine si l'on n'était pleinement conscient du dilemme de Goldstein :

soit étudier des cas nombreux, d'une façon toujours superficielle et sans grand résultat ; soit se limiter résolument à l'analyse approfondie d'un petit nombre de cas, et prouver ainsi qu'en fin de compte, une expérience bien faite vaut une démonstration.

Comment expliquer cet attachement de si nombreux ethnologues à la méthode comparative? N'est-ce pas, ici encore, qu'ils confondent les techniques propres à construire et à étudier les modèles mécaniques et statistiques? La position de Durkheim et de Goldstein est inexpugnable en ce qui concerne les premiers : par contre, il est évident qu'on ne peut fabriquer un modèle statistique sans statistiques, autrement dit, sans accumuler des faits très nombreux. Mais, même dans ce cas, la méthode ne peut pas être appelée comparative : les faits rassemblés n'auront de valeur que s'ils relèvent tous d'un même type. On revient toujours à la même option, qui consiste à étudier à fond *un cas*, et la seule différence tient au mode de découpage du « cas, » dont les éléments constitutifs seront (selon le patron adopté) à l'échelle du modèle projeté, ou à une échelle différente.

Nous avons essayé jusqu'à présent d'élucider quelques questions de principe, qui concernent la nature même de la notion de structure sociale. Il devient ainsi plus facile de procéder à un inventaire des principaux types de recherche, et de discuter quelques résultats.

II. — Morphologie sociale ou structures de groupe.

Dans cette deuxième section, le terme « groupe » ne désigne pas le groupe social, mais plus généralement, la manière dont les phénomènes sont groupés entre eux. D'autre part, il résulte de la première section de ce travail que les recherches structurales ont pour objet l'étude des relations sociales à l'aide de modèles.

Or, il est impossible de concevoir les relations sociales en dehors d'un milieu commun qui leur serve de système de référence. L'espace et le temps sont les deux systèmes de référence qui permettent de penser les relations sociales, ensemble

ou isolément. Ces dimensions d'espace et de temps ne se confondent pas avec celles qu'utilisent les autres sciences. Elles consistent en un espace « social » et en un temps « social, » ce qui signifie qu'elles n'ont d'autres propriétés que celles des phénomènes sociaux qui les peuplent. Selon leur structure particulière, les sociétés humaines ont conçu ces dimensions de façons très différentes. L'ethnologue ne doit donc pas s'inquiéter de l'obligation où il peut se trouver d'utiliser des types qui lui sont inhabituels, et même d'en inventer pour les besoins du moment.

On a déjà remarqué que le continuum temporel apparaît réversible ou orienté, selon le niveau offrant la plus grande valeur stratégique où on doit se placer du point de vue de la recherche en cours. D'autres éventualités peuvent aussi se présenter : temps indépendant de celui de l'observateur, et illimité ; temps, fonction du temps propre (biologique) de l'observateur, et limité ; temps analysable ou non en parties, qui sont elles-mêmes homologues entre elles, ou spécifiques, etc. Evans-Pritchard a montré qu'on peut ramener à des propriétés formelles de ce type l'hétérogénéité qualitative, superficiellement perçue par l'observateur, entre son temps propre et des temps qui relèvent d'autres catégories : histoire, légende ou mythe (1939, 1940). Cette analyse, inspirée par l'étude d'une société africaine, peut être étendue à notre propre société (Bernot et Blancard, 1953).

En ce qui concerne l'espace, Durkheim et Mauss ont été les premiers à décrire les propriétés variables qu'on doit lui reconnaître pour pouvoir interpréter la structure d'un grand nombre de sociétés dites primitives (1901-1902). Mais c'est de Cushing — qu'on affecte aujourd'hui de dédaigner — qu'ils se sont d'abord inspirés. L'œuvre de Frank Hamilton Cushing témoigne en effet d'une pénétration et d'une invention sociologiques, qui devraient valoir à son auteur une place à la droite de Morgan, parmi les grands précurseurs des recherches structurales. Les lacunes, les inexactitudes relevées dans ses descriptions, le grief même qu'on a pu lui faire d'avoir « sur-interprété » ses observations, tout cela est ramené à de plus justes proportions quand on comprend que Cushing cherchait moins à décrire concrètement la société zuni qu'à élaborer un modèle (la célèbre division en sept parties) per-

mettant d'expliquer sa structure et le mécanisme de son fonctionnement.

Le temps et l'espace sociaux doivent aussi être distingués selon l'échelle. L'ethnologue utilise un « macro-temps » et un « micro-temps ; » un « macro-espace » et un « micro-espace. » De façon parfaitement légitime, les études structurales empruntent leurs catégories aussi bien à la préhistoire, à l'archéologie, et à la théorie diffusionniste, qu'à la topologie psychologique fondée par Lewin, ou à la sociométrie de Moreno. Car des structures de même type peuvent être récurrentes à des niveaux très différents du temps et de l'espace, et rien n'exclut qu'un modèle statistique (par exemple, un de ceux élaborés en sociométrie) ne se révèle plus utile pour construire un modèle analogue, applicable à l'histoire générale des civilisations, qu'un autre directement inspiré des faits empruntés à ce seul domaine.

Loin de nous, par conséquent, l'idée que les considérations historiques et géographiques soient sans valeur pour les études structurales, comme le croient encore ceux qui se disent « fonctionnalistes. » Un fonctionnaliste peut être tout le contraire d'un structuraliste, l'exemple de Malinowski est là pour nous en convaincre. Inversement, l'œuvre de G. Dumézil (1) et l'exemple personnel de A. L. Kroeber (d'esprit si structuraliste, bien qu'il se soit longtemps consacré à des études de distribution spatiale) prouvent que la méthode historique n'est nullement incompatible avec une attitude structurale.

Les phénomènes synchroniques offrent pourtant une homogénéité relative qui les rend plus faciles à étudier que les phénomènes diachroniques. Il n'est donc pas surprenant que les recherches les plus accessibles, en fait de morphologie, soient celles qui touchent aux propriétés qualitatives, non-mesurables, de l'espace social, c'est-à-dire la façon dont les phénomènes sociaux se distribuent sur la carte et les constantes qui ressortent de cette distribution. A cet égard, l'école dite « de Chicago » et ses travaux d'écologie urbaine avaient suscité de grands espoirs, trop vite déçus. Les problèmes d'écologie sont

(1) Résumée par cet auteur dans DUMÉZIL (1949).

discutés dans un autre chapitre de ce symposium (1), je me contenterai donc de préciser au passage les relations qui existent entre les notions d'écologie et de structure sociale. Dans les deux cas, on s'occupe de la distribution des phénomènes sociaux dans l'espace, mais les recherches structuralistes portent exclusivement sur les cadres spatiaux dont les caractères sont sociologiques, c'est-à-dire ne dépendent pas de facteurs naturels tels ceux de la géologie, de la climatologie, de la physiographie, etc. Les recherches dites d'écologie urbaine offrent donc un intérêt exceptionnel pour l'ethnologue : l'espace urbain est suffisamment restreint, et assez homogène (à tous égards, autres que le social) pour que ses propriétés qualitatives puissent être attribuées directement à des facteurs internes, d'origine à la fois formelle et sociale.

Au lieu de s'attaquer à des communautés complexes où il est difficile de faire la part respective des influences du dehors et du dedans, il eût été peut-être plus sage de se limiter — comme l'avait fait Marcel Mauss (1924-1925) — à ces communautés, petites et relativement isolées, qui sont les plus fréquentes dans l'expérience de l'ethnologue. On connaît quelques études de ce genre, mais elles dépassent rarement le niveau descriptif ; ou, quand elles le font, c'est avec une timidité singulière. Personne n'a sérieusement cherché quelles corrélations peuvent exister entre la configuration spatiale des groupes, et les propriétés formelles qui relèvent des autres aspects de leur vie sociale.

Pourtant, de nombreux documents attestent la réalité et l'importance de telles corrélations, principalement en ce qui concerne, d'une part la structure sociale, et de l'autre, la configuration spatiale des établissements humains : villages ou campements. Me limitant ici à l'Amérique, je rappellerai que la forme des campements des Indiens des Plaines varie avec l'organisation sociale de chaque tribu. Il en est de même de la distribution circulaire des huttes, dans les villages Gé du Brésil central et oriental. Dans les deux cas, il s'agit de régions assez homogènes au point de vue linguistique et cul-

(1) Il s'agit du chapitre Human Ecology, par Marston Bates *in : Anthropology To-Day, loc. cit.*, pp. 700-713.

turel, et où l'on dispose d'une bonne série de variations concomitantes. D'autres problèmes se posent, quand on compare des régions ou des types d'établissements différents, qui vont de pair avec des structures sociales différentes ; ainsi, la configuration circulaire des villages Gé d'une part, et celle, en rues parallèles, des cités des Pueblo. Dans ce dernier cas, on peut même procéder à une étude diachronique, grâce aux documents archéologiques, qui attestent d'intéressantes variations. Existe-t-il une relation entre le passage des structures semi-circulaires anciennes aux structures parallèles actuelles d'une part, et, de l'autre, le transfert des villages du fond des vallées aux plateaux? Et comment s'est produit le changement dans la répartition des habitations entre les différents clans, que les mythes décrivent comme très systématique, alors qu'elle semble aujourd'hui être le fait du hasard?

Je ne prétends pas que la configuration spatiale des villages reflète toujours l'organisation sociale comme un miroir, ni qu'elle la reflète tout entière. Ce serait une affirmation gratuite pour un grand nombre de sociétés. Mais, n'y a-t-il pas quelque chose de commun à toutes celles — si différentes par ailleurs — où l'on constate une relation (même obscure) entre configuration spatiale et structure sociale? Et, plus encore, entre celles où la configuration spatiale « représente » la structure sociale, comme le ferait un diagramme tracé au tableau noir? En réalité, les choses sont rarement aussi simples qu'il paraît. J'ai essayé de montrer ailleurs (1) que le plan du village bororo n'exprime pas la véritable structure sociale, mais un modèle présent à la conscience indigène, bien qu'il soit de nature illusoire et qu'il contredise les faits.

On possède ainsi le moyen d'étudier les phénomènes sociaux et mentaux à partir de leurs manifestations objectives, sous une forme extériorisée et — pourrait-on dire — cristallisée. Or, l'occasion n'en est pas seulement offerte par des configurations spatiales stables, comme les plans de village. Des configurations instables, mais récurrentes, peuvent être ana-

(1) *Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental; les Organisations dualistes existent-elles?* Respectivement, chap. VII et VIII du présent ouvrage.

lysées et critiquées de la même façon. Ainsi, celles qu'on observe dans la danse, dans le rituel (1), etc.

On se rapproche de l'expression mathématique en abordant les propriétés numériques des groupes, qui forment le domaine traditionnel de la démographie. Depuis quelques années, pourtant, des chercheurs venus d'horizons différents — démographes, sociologues, ethnologues — tendent à s'associer, pour jeter les bases d'une démographie nouvelle, qu'on pourrait appeler qualitative : moins préoccupée des variations continues au sein de groupes humains, arbitrairement isolés pour des raisons empiriques, que des discontinuités significatives entre des groupes considérés comme des touts, et délimités en raison de ces discontinuités. Cette « sociodémographie, » comme dit Mlle de Lestrange (2), est déjà de plain-pied avec l'anthropologie sociale. Il se pourrait qu'un jour, elle devînt le point de départ obligatoire de toutes nos recherches.

Les ethnologues doivent donc s'intéresser, plus qu'ils n'ont fait jusqu'à présent, aux recherches démographiques d'inspiration structuraliste : celles de Livi sur les propriétés formelles de l'isolat minimum capable de se perpétuer (3) ; ou celles, voisines, de Dahlberg. L'effectif des populations sur lesquelles nous travaillons peut être très proche du minimum de Livi, et parfois même inférieur. De plus, il existe une relation certaine entre le mode de fonctionnement et la durabilité d'une structure sociale, et l'effectif de la population. N'y aurait-il pas des propriétés formelles des groupes qui seraient directement et immédiatement fonction du chiffre absolu de la population, indépendamment de toute autre considération? Dans l'affirmative, il faudrait commencer par déterminer ces propriétés et par leur faire une place, avant de chercher d'autres interprétations.

(1) Voir, par exemple, les « figures » d'un rituel aux diverses étapes de son déroulement, telles qu'elles ont été cartographiées dans : A. C. FLETCHER. The Hako : a Pawnee Ceremony, 22[nd] *Annual Report, Bureau of American Ethnology*, II, 1904.

(2) 1951.

(3) 1940-1941 et 1949.

On envisagera ensuite les propriétés numériques qui n'appartiennent pas au groupe considéré comme un tout, mais aux sous-ensembles du groupe et à leurs relations, dans la mesure où les uns et les autres manifestent des discontinuités significatives. A cet égard, deux lignes de recherches offrent un grand intérêt pour l'ethnologue.

I. — Celles qui se rattachent à la fameuse loi de sociologie urbaine dite *rank-size*, permettant, pour un ensemble déterminé, d'établir une corrélation entre la taille absolue des villes (calculée d'après le chiffre de population) et la position de chacune dans un ensemble ordonné, et même, semble-t-il, de déduire un des éléments à partir de l'autre (1).

II. — Les travaux de certains démographes français, fondés sur la démonstration de Dahlberg que les dimensions absolues d'un isolat peuvent être calculées d'après la fréquence des mariages consanguins (Dahlberg, 1948). Sutter et Tabah (1951) sont ainsi parvenus à calculer la taille moyenne des isolats pour tous nos départements, rendant du même coup accessible à l'ethnologue le système matrimonial complexe d'une société moderne. La « taille moyenne » de l'isolat français varierait, de moins de 1 000 à un peu plus de 2 800 personnes. On s'aperçoit ainsi que le réseau d'individus défini par les relations d'intermariage est — même dans une société moderne — de taille très inférieure à ce qu'on aurait pu sup-

(1) Un spécialiste du théâtre m'a récemment raconté que Louis Jouvet aimait à s'étonner que chaque salle reçût, chaque soir, approximativement tout le public qu'elle pouvait contenir : qu'une salle de 500 spectateurs eût environ 500 clients, et une de 2 000, ce nombre, sans qu'on refusât jamais beaucoup de monde dans la plus petite et sans que la plus grande fût parfois aux trois quarts vide. Cette harmonie préétablie serait, en effet, inexplicable si, dans chaque salle, toutes les places étaient équivalentes. Mais comme les moins bonnes deviennent rapidement détestables, un effet régulateur se produit, les amateurs préférant se porter sur un autre jour, ou sur une autre salle, s'il ne reste plus que de mauvaises places. Il serait intéressant de rechercher si le phénomène n'est pas du même type que celui de la *rank-size law*. D'une façon générale, l'étude du phénomène théâtral, envisagée d'un point de vue quantitatif : rapport du nombre des salles et de leurs dimensions respectives avec la taille des villes et de leurs courbes de recette, etc., offrirait un moyen commode et jusqu'à présent négligé, d'élucider, presque comme au laboratoire, diachroniquement et synchroniquement, certains problèmes fondamentaux de la morphologie sociale.

poser : à peine dix fois plus grande que celle des plus petites sociétés dites primitives, c'est-à-dire du même ordre de grandeur. Faut-il en conclure que les réseaux d'intermariage sont à peu près constants, en taille absolue, dans toutes les sociétés humaines? Dans l'affirmative, la nature complexe d'une société résulterait moins d'une dilatation de l'isolat primitif, que de l'intégration d'isolats relativement stables dans des ensembles de plus en plus vastes, mais caractérisés par d'autres types de liens sociaux (économiques, politiques, intellectuels).

Sutter et Tabah ont aussi montré que les plus petits isolats ne se rencontrent pas exclusivement dans les régions reculées, telles que les zones montagneuses, mais aussi (et même davantage) dans les grands centres urbains ou à leur voisinage : les départements du Rhône (avec Lyon), de la Gironde (avec Bordeaux), et de la Seine (avec Paris) figurent en queue de liste avec des isolats de 740, 910 et 930 personnes, respectivement. Dans le département de la Seine, qui se confond pratiquement avec l'agglomération parisienne, la proportion des mariages consanguins est plus élevée que dans l'un quelconque des 15 départements ruraux qui l'entourent.

Tout cela est essentiel, parce que l'ethnologue peut espérer, grâce à ces travaux, retrouver dans une société moderne et complexe des unités plus petites, de même nature que celles qu'il étudie le plus souvent. Néanmoins, la méthode démographique doit être complétée d'un point de vue ethnologique. La taille absolue des isolats n'épuise pas le problème ; on devra aussi déterminer la longueur des cycles matrimoniaux. Toutes proportions gardées, un petit isolat peut consister en un réseau de cycles étendus (du même ordre de grandeur que l'isolat lui-même) ; et un grand isolat peut être fait (un peu à la façon d'une cotte de mailles) de cycles courts (1). Mais alors, il devient nécessaire de dresser des généalogies, c'est-à-dire que le démographe, même structuraliste, ne saurait se passer de l'ethnologue.

(1) Ces deux situations correspondent respectivement à des mariages de type matrilatéral (cycles longs) ou patrilatéral (cycles courts). Cf. sur ce sujet *les Structures élémentaires de la parenté*, chap. XXVII. On voit bien, par cet exemple, que des considérations purement quantitatives ne suffisent pas. Il faut y ajouter l'étude des structures, qui sont qualitativement différentes.

Cette collaboration peut aider à clarifier un autre problème, celui-là théorique. Il s'agit de la portée et de la validité de la notion de culture, qui a donné lieu à de vives discussions entre ethnologues anglais et américains au cours de ces dernières années. En s'attachant surtout à l'étude de la culture, les ethnologues d'outre-Atlantique n'ont-ils fait — comme l'a écrit Radcliffe-Brown — que « réifier une abstraction? » Pour le maître anglais, « l'idée de culture européenne est une abstraction, au même titre que celle de culture propre à telle ou telle tribu africaine. » Rien n'existe que des êtres humains, liés les uns aux autres par une série illimitée de relations sociales (Radcliffe-Brown, 1940 *b*). « Fausse querelle, » répond Lowie (1942, pp. 520-521). Pas si fausse, cependant, puisque le débat renaît périodiquement.

De ce point de vue, on aurait tout intérêt à placer la notion de culture sur le même plan que la notion génétique et démographique d'isolat. Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs. Si l'on cherche à déterminer des écarts significatifs entre l'Amérique du Nord et l'Europe, on les traitera comme des cultures différentes ; mais, à supposer que l'intérêt se porte sur des écarts significatifs entre — disons — Paris et Marseille, ces deux ensembles urbains pourront être provisoirement constitués comme deux unités culturelles. L'objet dernier des recherches structurales étant les *constantes* liées à de tels écarts, on voit que la notion de culture peut correspondre à une réalité objective, tout en restant fonction du type de recherche envisagé. Une même collection d'individus, pourvu qu'elle soit objectivement donnée dans le temps et dans l'espace, relève simultanément de plusieurs systèmes de culture : universel, continental, national, provincial, local, etc. ; et familial, professionnel, confessionnel, politique, etc.

Dans la pratique, pourtant, ce nominalisme ne saurait être poussé jusqu'à son terme. En fait, le terme de culture est employé pour regrouper un *ensemble* d'écarts significatifs dont l'expérience prouve que les limites coïncident approximativement. Que cette coïncidence ne soit jamais absolue, et qu'elle ne se produise jamais à tous les niveaux à la fois, ne doit pas nous interdire d'utiliser la notion de culture ; elle est fonda-

mentale en ethnologie et possède la même valeur heuristique que celle d'isolat en démographie. Logiquement, les deux notions sont du même type. D'ailleurs, ce sont les physiciens eux-mêmes qui nous encouragent à conserver la notion de culture, puisque N. Bohr écrit : « Les différences traditionnelles [des cultures humaines] ressemblent, à beaucoup d'égards, aux manières différentes, mais équivalentes, selon lesquelles l'expérience physique peut être décrite » (1939, p. 9).

III. — Statique sociale, ou structures de communication.

Une société est faite d'individus et de groupes qui communiquent entre eux. Cependant, la présence ou l'absence de communication ne saurait être définie de manière absolue. La communication ne cesse pas aux frontières de la société. Plutôt que de frontières rigides, il s'agit de seuils, marqués par un affaiblissement ou une déformation de la communication, et où, sans disparaître, celle-ci passe par un niveau minimum. Cette situation est suffisamment significative pour que la population (au-dehors comme au-dedans) en prenne conscience. La délimitation d'une société n'implique pourtant pas que cette conscience soit claire, condition réalisée seulement dans des cas de précision et de stabilité suffisantes.

Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages. Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein d'un univers commun. On pourrait même ajouter que les règles de parenté et de mariage définissent un quatrième type de communication : celui des gènes entre les phénotypes. La culture ne consiste donc pas exclusivement en formes de communication qui lui appartiennent en propre (comme le langage), mais aussi — et peut-être surtout — en *règles* applicables à toutes sortes de

« jeux de communication, » que ceux-ci se déroulent sur le plan de la nature ou sur celui de la culture.

L'analogie qui vient d'être affirmée entre sociologie de la parenté, science économique et linguistique, laisse subsister une différence entre les trois modes de communication correspondants : ils ne sont pas à la même échelle. Envisagés sous le rapport des taux de communication pour une société donnée, les inter-mariages et l'échange des messages diffèrent entre eux, quant à l'ordre de grandeur, à peu près comme les mouvements des grosses molécules de deux liquides visqueux, traversant par osmose la paroi difficilement perméable qui les sépare, et ceux d'électrons émis par des tubes cathodiques. Quand on passe du mariage au langage, on va d'une communication à rythme lent à une autre, à rythme très rapide. Différence facilement explicable : dans le mariage, objet et sujet de communication sont presque de même nature (femmes et hommes, respectivement) ; tandis que, dans le langage, celui qui parle ne se confond jamais avec ses mots. Nous sommes donc en présence d'une double opposition : *personne* et *symbole; valeur* et *signe*. On comprend mieux, ainsi, la position intermédiaire des échanges économiques par rapport aux deux autres formes : les biens et les services ne sont pas des personnes (comme les femmes) ; mais, à la différence des phonèmes, ce sont encore des valeurs. Et pourtant, bien qu'ils ne soient intégralement, ni des symboles, ni des signes, on a besoin de symboles et de signes pour les échanger dès que le système économique atteint un certain degré de complexité.

Trois ordres de considérations découlent de notre manière de concevoir la communication sociale.

1º Les rapports entre science économique et études de structure sociale peuvent être mieux définis. Jusqu'à présent, les ethnologues ont manifesté beaucoup de défiance envers la science économique. Cela, en dépit des relations étroites qui sont apparues entre les deux disciplines chaque fois qu'un rapprochement s'est produit. Depuis les travaux novateurs de Mauss (1904-1905, 1923-1924) jusqu'au livre de Malinowski consacré au *kula* (1922) — son chef-d'œuvre — toutes les recherches ont montré que la théorie ethnologique découvre, grâce à l'analyse des faits économiques, quelques-unes des plus belles régularités dont elle puisse faire état.

Mais l'atmosphère même où s'est développée la science économique devait rebuter l'ethnologue : pleine d'âpres conflits entre les doctrines, imbue de morgue et d'ésotérisme. D'où le sentiment que la science économique se payait surtout d'abstractions. Quel rapport pouvait-il y avoir entre l'existence concrète des groupements humains réellement observables, et des notions telles que la valeur, l'utilité et le profit?

La nouvelle formulation des problèmes économiques proposée par von Neumann et Morgenstern (1944) devrait, au contraire, inciter les économistes et les ethnologues à la collaboration. D'abord, et bien que la science économique aspire chez ces auteurs à une expression rigoureuse, son objet ne consiste plus en notions abstraites, mais en individus ou groupes concrets, qui se manifestent dans des rapports empiriques de coopération ou de compétition. Aussi inattendu que le rapprochement puisse paraître, ce formalisme rejoint donc certains aspects de la pensée marxiste (1).

En second lieu, et pour la même raison, nous y trouvons pour la première fois des modèles mécaniques du type de ceux qu'utilisent — sans doute dans des domaines très différents — l'ethnologie et la logique, et propres à servir d'intermédiaire entre les deux. Les modèles de von Neumann proviennent de la théorie des jeux, mais ressemblent à ceux que les ethnologues emploient en matière de parenté. Kroeber avait d'ailleurs déjà comparé certaines institutions sociales à des « jeux d'enfants appliqués » (1942, p. 215).

A vrai dire, il existe une grande différence entre les jeux de société et les règles du mariage : les premiers sont destinés à permettre à chaque joueur d'obtenir, pour son avantage, des écarts différentiels aussi grands que possible à partir d'une régularité statistique initialement donnée. Les règles du mariage agissent en sens inverse : rétablir une régularité statistique, en dépit des valeurs différentielles qui se manifestent entre les individus et les générations. On pourrait

(1) Ce rapprochement ne figurait pas dans le texte original de cette communication, mais il avait été proposé au cours de la discussion qui suivit. Nous l'avons repris ensuite dans un article : les Mathématiques de l'Homme, introduction au numéro spécial du *Bulletin international des Sciences sociales :* « Les mathématiques et les sciences sociales », vol. VI, nº 4, 1955, Unesco, Paris.

dire que les secondes constituent des « jeux à l'envers, » ce qui ne les empêche pas d'être justiciables des mêmes méthodes.

D'ailleurs, dans les deux cas, une fois fixées les règles, chaque individu ou groupe essaye de jouer le jeu de la même façon, c'est-à-dire pour accroître ses propres avantages aux dépens d'autrui. Sur le plan du mariage, ce sera en obtenant plus de femmes, ou une épouse plus enviable, en fonction de critères esthétiques, sociaux ou économiques. Car la sociologie formelle ne s'arrête pas à la porte du romanesque ; elle y pénètre, sans crainte de se perdre dans le dédale des sentiments et des conduites. Von Neumann n'a-t-il pas proposé une théorie mathématique d'une conduite aussi subtile et, pourrait-on croire, aussi subjective que le bluff au poker (von Neumann et Morgenstern, 1944, pp. 186-219)?

2° S'il est permis d'espérer que l'anthropologie sociale, la science économique et la linguistique s'associeront un jour, pour fonder une discipline commune qui sera la science de la communication, reconnaissons néanmoins que celle-ci consistera surtout en *règles*. Ces règles sont indépendantes de la nature des partenaires (individus ou groupes) dont elles commandent le jeu. Comme le dit von Neumann (*op. cit.*, p. 49) : « Le jue consiste dans l'ensemble des règles qui le décrivent. » On pourra aussi introduire d'autres notions : partie, coup, choix et stratégie (1). De ce point de vue, la nature des joueurs est indifférente, ce qui compte étant seulement de savoir quand un joueur peut choisir, et quand il ne le peut pas.

3° On en vient ainsi à introduire, dans les études relatives à la parenté et au mariage, des conceptions dérivées de la théorie de la communication. L' « information » d'un système de mariage est fonction du nombre d'alternatives dont dispose l'observateur pour définir le statut matrimonial (c'est-à-dire celui de conjoint possible, prohibé, ou assigné) d'un individu quelconque, par rapport à un prétendant déterminé. Dans un système à moitiés exogamiques, cette information est égale à l'unité. Dans une typologie australienne, elle augmente avec le logarithme du nombre des classes matrimoniales. Un système théorique de panmixie (où chacun pourrait épouser

(1) Nous avons essayé de le faire ailleurs. Cf. *Race et Histoire*, Paris. Unesco, 1952.

n'importe qui) ne présenterait aucune « redondance, » puisque chaque choix matrimonial serait indépendant de tous les autres. Inversement, les règles du mariage constituent la redondance du système considéré. On pourra aussi calculer le pourcentage des choix « libres » (non pas absolument, mais par rapport à certaines conditions postulées par hypothèse) qui se produisent dans une population matrimoniale donnée, et assigner une valeur numérique à son « entropie, » relative et absolue.

Dès lors, une autre possibilité s'ouvrira : la conversion des modèles statistiques en modèles mécaniques et inversement. Ce qui revient à dire que le fossé sera comblé entre démographie et ethnologie, et qu'on disposera d'une base théorique pour la prévision et l'action. Soit notre propre société comme exemple ; le libre choix d'un conjoint y est limité par trois facteurs : *a*) degrés prohibés ; *b*) dimension de l'isolat ; *c*) règles de conduite admises, qui restreignent la fréquence relative de certains choix au sein de l'isolat. Avec ces données, on peut calculer l'information du système, c'est-à-dire convertir un système matrimonial faiblement organisé et essentiellement fondé sur des moyennes, en un modèle mécanique, comparable à toute la série de modèles mécaniques des règles du mariage, dans les sociétés plus simples que la nôtre.

De même, et nous référant plus spécialement à ces dernières, l'étude statistique des choix matrimoniaux d'un nombre suffisamment grand d'individus, permettrait de trancher des problèmes controversés, tels le nombre des classes matrimoniales de la tribu australienne faussement appelée Murngin, évalué, selon les auteurs, à 32, 7, moins de 7, 4 et 3, avant que des enquêtes récentes n'aient décidé en faveur du dernier chiffre (1).

Jusqu'ici, je me suis efforcé d'évaluer l'apport éventuel de quelques types de recherches mathématiques à l'ethnologie. Le principal bénéfice que nous pouvons en espérer consiste, nous l'avons vu, dans l'offre qui nous est faite d'un concept unificateur — la notion de communication — grâce auquel

(1) Cf. plus loin, p. 336 sq.

on pourra consolider en une seule discipline des recherches considérées comme très différentes, et acquérir certains outils théoriques et méthodologiques indispensables au progrès dans cette direction. J'aborde maintenant un autre problème : l'anthropologie sociale est-elle en mesure d'utiliser ces instruments, et comment?

Au cours des dernières années, l'anthropologie sociale s'est principalement intéressée aux faits de parenté. Elle a ainsi reconnu le génie de Lewis Morgan dont les *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) ont simultanément fondé l'anthropologie sociale et les études de parenté, tout en expliquant pourquoi la première doit attacher tant d'importance aux secondes. De tous les faits sociaux, ceux qui touchent à la parenté et au mariage manifestent au plus haut point ces caractères durables, systématiques et continus jusque dans le changement, qui donnent prise à l'analyse scientifique. A ces considérations de Morgan, ajoutons que le domaine de la parenté est celui qui revient en propre à l'ethnologue, au sein du grand royaume de la communication.

En dépit du développement des études de parenté, il ne faut pas se dissimuler que notre documentation est bien mince. Si l'on néglige l'histoire pour considérer exclusivement le présent, l'univers humain comptait sans doute, encore récemment, 3 à 4 000 sociétés distinctes ; mais Murdock estime que nous pouvons seulement raisonner sur 250, chiffre encore trop optimiste à mon sens. N'a-t-on donc pas assez travaillé? Ou n'est-ce pas, au contraire, une conséquence de cette illusion inductive déjà dénoncée plus haut? On s'est éparpillé sur trop de cultures, on a cherché à accumuler des informations nombreuses et superficielles, et l'on s'aperçoit finalement que beaucoup sont inutilisables. A cette situation, il ne faut pas s'étonner que les spécialistes réagissent chacun selon son tempérament. Certains préfèrent considérer des régions peu nombreuses, où l'information est suffisamment dense. D'autres élargissent l'éventail ; d'autres encore cherchent une solution intermédiaire.

Le cas des Pueblo est frappant : pour peu de régions du monde trouverait-on une si grande abondance de documents, et de qualité aussi douteuse. On se sent parfois désespéré

devant l'énorme matériel accumulé par Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons et — jusqu'à un certain point — Stevenson : il est à peine utilisable, tant ces auteurs se sont fiévreusement employés à entasser les informations, sans se demander ce qu'elles signifiaient, et surtout, en s'interdisant les hypothèses qui pouvaient seules permettre de les contrôler. Avec Lowie et Kroeber, la situation a heureusement changé ; mais certaines lacunes sont irrémédiables. Ainsi, l'absence de données statistiques sur les mariages, qui auraient pu être recueillies depuis un demi-siècle. Pourtant, un ouvrage récent de Fred Eggan (1950) montre bien ce qu'on peut attendre d'études intensives et exhaustives, portant sur un domaine limité. Il analyse des formes voisines, dont chacune préserve une régularité structurale, quoiqu'elles offrent, les unes par rapport aux autres, des discontinuités qui deviennent significatives quand on les compare à des discontinuités homologues, mais relevant d'autres domaines tels que l'organisation clanique, les règles du mariage, le rituel, les croyances religieuses, etc.

Cette méthode vraiment « galiléenne (1) » permet d'espérer qu'un jour, nous atteindrons un niveau d'analyse où la structure sociale sera de plain-pied avec d'autres types de structures : mentale, et surtout linguistique. Pour nous borner à un exemple : le système de parenté hopi fait appel à trois modèles de temps différents : 1º une dimension « vide », statique et réversible, illustrée par les lignées de la mère du père et du père de la mère, où des termes identiques se répètent mécaniquement au long des générations ; 2º un temps progressif, non-réversible, dans la lignée d'Ego (femelle) avec des séquences du type : grand-mère > mère > sœur > enfant > petit-enfant ; 3º un temps ondulatoire, cyclique, réversible, dans la lignée d'Ego (mâle) définie par une alternance continuelle entre deux termes : « sœur » et « enfant et sœur, » respectivement.

Ces trois dimensions sont rectilignes. Toutes ensemble, elles s'opposent à la structure circulaire de la lignée d'Ego (femelle) chez les Zuni, où trois termes : mère de la mère (ou fille de la

(1) C'est-à-dire cherchant à déterminer la loi des variations concomitantes au lieu de s'attacher, à la manière aristotélicienne, aux simples corrélations inductives.

fille), mère, fille, se trouvent disposés en anneau fermé. A cette « clôture » du système correspond, à Zuni, pour les autres lignées, une grande pauvreté de la terminologie, tant en ce qui concerne le cercle de famille que les distinctions opérées dans son sein. Comme l'étude des aspects du temps relève aussi de la linguistique, la question du rapport entre leurs formes linguistique et généalogique se trouve immédiatement posée (1).

L'anthropologie serait plus avancée si ses tenants avaient réussi à se mettre d'accord sur le sens de la notion de structure, l'usage qu'on peut en faire, et la méthode qu'elle implique. Ce n'est, hélas, pas le cas, mais on peut trouver une consolation et un encouragement pour l'avenir à constater qu'il est au moins possible de comprendre les divergences et de préciser leur portée. Essayons donc d'esquisser rapidement les conceptions les plus répandues, en les comparant à celle qui a été proposée au début de ce chapitre.

Le terme de « structure sociale » évoque immédiatement le nom de A. R. Radcliffe-Brown (2). Son œuvre ne se limite certes pas à l'étude des systèmes de parenté ; mais il a choisi ce terrain pour formuler ses conceptions méthodologiques dans des termes auxquels tout ethnologue pourrait souscrire. Quand nous étudions les systèmes de parenté, note Radcliffe-Brown, nous nous assignons les buts suivants : 1° dresser une classification systématique ; 2° comprendre les traits propres à chaque système : *a*) soit en rattachant chaque trait à un ensemble organisé ; *b*) soit en y reconnaissant un exemple particulier d'une classe de phénomènes déjà identifiée ; 3° enfin, parvenir à des généralisations valables sur la nature des sociétés humaines. Et voici sa conclusion : « L'analyse cherche à ramener la diversité [de 2 ou 300 systèmes de parenté] à un ordre, quel qu'il puisse être. Derrière la diversité, on peut en effet discerner des principes généraux, en nombre limité, qui sont appliqués et combinés de façons diverses » (1941, p. 17).

(1) Cf. dans ce recueil, les chapitres III et IV où ce problème est plus amplement traité.

(2) Mort en 1955.

Il n'y a rien à ajouter à ce programme lucide, sinon souligner que Radcliffe-Brown l'a exactement appliqué à son étude des systèmes australiens : assemblant une masse prodigieuse d'informations ; introduisant un ordre là où il n'y avait que chaos ; définissant des notions essentielles, telles que celles de cycle, de paire et de couple. Sa découverte du système Kariera, dans la région précise et avec toutes les caractéristiques postulées par lui avant même de se rendre en Australie, restera, dans l'histoire de la pensée structuraliste, comme une mémorable réussite déductive (1930-1931). L'Introduction de Radcliffe-Brown aux *African Systems of Kinship and Marriage* a d'autres mérites : ce véritable « traité de la parenté » en réduction entreprend d'intégrer les systèmes occidentaux (considérés dans leurs formes les plus anciennes) dans une théorie générale. D'autres idées de Radcliffe-Brown (notamment, celles relatives à l'homologie de la terminologie et des attitudes) seront évoquées plus loin.

Après avoir rappelé les titres de gloire de Radcliffe-Brown, je dois souligner qu'il se fait, des structures sociales, une conception différente de celle avancée dans le présent travail. La notion de structure lui apparaît comme un concept intermédiaire entre ceux de l'anthropologie sociale et de la biologie : « Il existe une analogie véritable et significative entre structure organique et structure sociale » (1940 *b*, p. 6). Loin d'élever le niveau des études de parenté jusqu'à la théorie de la communication, comme j'ai proposé de le faire, Radcliffe-Brown le ramène à celui de la morphologie et de la physiologie descriptives (1940 *b*, p. 10). Il reste ainsi fidèle à l'inspiration naturaliste de l'école anglaise. Au moment où Kroeber et Lowie soulignaient déjà le caractère artificiel des règles de parenté et de mariage, Radcliffe-Brown persistait dans la conviction (qu'il partagea avec Malinowski) que les liens biologiques sont, tout à la fois, l'origine et le modèle de tous les types de liens familiaux.

De cette attitude de principe découlent deux conséquences. La position empiriste de Radcliffe-Brown explique sa répugnance à distinguer clairement *structure sociale* et *relations sociales*. En fait, toute son œuvre réduit la structure sociale à l'ensemble des relations sociales existantes dans une société donnée. Sans doute a-t-il parfois esquissé une distinction

entre *structure* et *forme structurale*. Mais le rôle qu'il accorde à cette dernière notion est purement diachronique. Dans la pensée théorique de Radcliffe-Brown, son rendement est des plus faibles (1940 *b*, p. 4). La distinction elle-même a fait l'objet d'une critique de Fortes, qui a beaucoup contribué à introduire dans nos recherches une autre opposition, étrangère à la pensée de Radcliffe-Brown, et à laquelle on a vu que j'attachais moi-même une grande importance : celle entre *modèle* et *réalité* : « La structure ne peut être directement appréhendée dans la « réalité concrète... » Quand on s'attache à définir une structure, on se place, pourrait-on dire, au niveau de la grammaire et de la syntaxe, et non à celui de la langue parlée » (Fortes, 1949, p. 56).

En second lieu, l'assimilation, proposée par Radcliffe-Brown, de la structure sociale aux relations sociales, l'incite à dissocier la première en éléments calqués sur la forme la plus simple de relation qu'on puisse concevoir, celle entre deux personnes : « La structure de parenté d'une société quelconque consiste en un nombre indéterminé de relations dyadiques... Dans une tribu australienne, toute la structure sociale se réduit à un réseau de relations de ce type, dont chacune unit une personne à une autre... » (1940 *b*, p. 3). Ces relations dyadiques constituent-elles vraiment la matière première de la structure sociale? Ne sont-elles pas plutôt le résidu — obtenu par analyse idéale — d'une structure pré-existante, dont la nature est plus complexe?

Sur ce problème méthodologique, la linguistique structurale pourrait beaucoup nous apprendre. Bateson et Mead ont travaillé dans la direction indiquée par Radcliffe-Brown. Déjà pourtant, dans *Naven* (1936), Bateson dépassait le niveau des relations dyadiques pures, puisqu'il s'attachait à les classer en catégories, admettant ainsi qu'il y a autre chose et plus, dans la structure sociale, que les relations elles-mêmes : quoi donc, sinon la structure, posée préalablement aux relations?

Enfin, les relations dyadiques, telles que les conçoit Radcliffe-Brown, forment une chaîne qui peut être allongée indéfiniment par adjonction de relations nouvelles. D'où la répugnance de notre auteur à traiter la structure sociale comme un système. Sur ce point majeur, il se sépare donc de Ma-

linowski. Sa philosophie se fonde sur la notion du continu ; l'idée de discontinuité lui est toujours restée étrangère. On comprend mieux, ainsi, son hostilité envers la notion de culture, déjà notée, et son indifférence aux enseignements de la linguistique.

Observateur, analyste et classificateur incomparable, Radcliffe-Brown déçoit souvent quand il se veut théoricien. Il se contente de formules relâchées, recouvrant mal des pétitions de principe. A-t-on vraiment expliqué les prohibitions du mariage, en montrant qu'elles aident les systèmes de parenté correspondants à se perpétuer sans altération (Radcliffe-Brown, 1949 *b*)? Les traits remarquables des systèmes dits Crow-Omaha peuvent-ils être entièrement interprétés en fonction de la notion de lignée (*id.*, 1941)? J'aurai l'occasion d'exprimer d'autres doutes. Mais déjà, ces interrogations expliquent pourquoi l'œuvre de Radcliffe-Brown, en dépit de son importance intrinsèque, a pu être si âprement critiquée.

Pour Murdock, les interprétations de Radcliffe-Brown se réduiraient à « des abstractions verbales, érigées en causes premières » (1949, p. 121). Lowie s'exprime à peu près de la même façon (1937, pp. 224-225). La controverse récente entre Radcliffe-Brown (1951) d'une part, Lawrence et Murdock de l'autre (1949) n'offre plus guère qu'un intérêt historique, mais elle éclaire encore les positions méthodologiques de ces auteurs. Aux environs de 1949, on disposait d'une bonne description, par Lloyd Warner (1930-1931, 1937 *a*) du système de parenté australien encore appelé Murngin (1) ; quelques incertitudes subsistaient cependant, surtout en ce qui concerne la « clôture » du système, postulée par l'hypothèse (le système étant décrit comme intransitif), mais pratiquement impossible à vérifier.

Il est frappant de constater que, pour Radcliffe-Brown, le problème n'existe pas. Si toute organisation sociale se réduit à un conglomérat de relations de personne à personne, le système est extensible indéfiniment : pour tout individu mas-

(1) Pour l'état dernier de la question, postérieur à la première publication de cet article, cf. R. M. Berndt, « Murngin » (Wulamba) Social Organization, *American Anthropologist*, vol. 57, n° 1, pt. 1, 1955.

culin il y a, au moins théoriquement, une femme qui sera avec lui dans la relation de fille du frère de la mère (type de conjoint prescrit dans la société en question). Et pourtant, le problème surgit sur un autre plan : car les indigènes ont choisi d'exprimer les relations interpersonnelles au moyen d'un système de classes, et la description de Warner (comme il l'a reconnu lui-même) ne permet pas de comprendre comment, dans certains cas au moins, un individu donné peut satisfaire, à la fois, aux exigences du système des classes et à celles du système des relations. Autrement dit, s'il présente le degré de parenté requis il ne tombera pas dans la classe correspondante, et inversement.

Pour surmonter cette difficulté, Lawrence et Murdock ont inventé un système qui coïncidait à la fois avec la règle préférentielle du mariage et — grâce à certaines transformations — avec le système de classes décrit par Warner. Mais il s'agit là d'un jeu gratuit, dont on constate vite qu'il soulève plus de difficultés nouvelles qu'il n'en résout d'anciennes. Déjà, le système restitué par Warner se heurtait à un gros obstacle : il impliquait que les indigènes perçussent clairement des relations de parenté si éloignées que l'hypothèse même en devenait psychologiquement invraisemblable. La solution de Lawrence et Murdock exigerait bien davantage. Dans ces conditions, on peut se demander si le système caché ou inconnu, propre à rendre compte du modèle conscient, mais maladroit, que les Murngin ont emprunté récemment à des voisins dotés de règles très différentes des leurs, ne doit pas être plus simple que ce dernier, et non pas plus compliqué (1).

(1) Warner postulait un système à 7 lignées équivalant à 7 classes ; Lawrence et Murdock lui substituaient un système à 8 lignées et 32 classes ; à la même époque (*les Structures élémentaires de la parenté*, 1949, chap. XII) je proposais de réduire le schéma de Warner à 4 lignées, dont une ambiguë. En 1951, un ethnologue anglais, M. E. R. Leach, reprenait ma conception qu'il entreprenait de défendre contre moi-même, tout en m'en prêtant une autre improvisée par lui pour les besoins de la cause. Cf. E. R. LEACH, The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, 1951. Dans l'article cité sous la note précédente, Berndt s'arrête au chiffre de 3 lignées. Abusé par Leach au moment où il rédigeait son article, il a bien voulu reconnaître par la suite, en conversation et par lettre, que, sur une base purement déduc-

L'attitude systématique et formaliste de Murdock s'oppose à celle, empiriste et naturaliste, de Radcliffe-Brown. Pourtant, Murdock reste, presque autant que son adversaire, imbu d'un esprit psychologique et même biologique, qui le pousse vers des disciplines périphériques, comme la psychanalyse et la psychologie du comportement. Réussit-il ainsi à se libérer de l'empirisme, qui pèse si lourdement sur les interprétations de Radcliffe-Brown? On peut en douter, puisque ce recours extérieur l'oblige à laisser inachevées ses propres hypothèses, ou à les parfaire au moyen d'emprunts qui leur donnent un caractère hybride, et parfois même contredisent l'objectif initial formulé en termes ethnologiques. Au lieu de considérer les systèmes de parenté comme des moyens sociaux destinés à remplir une fonction sociale, Murdock en vient finalement à les traiter comme des conséquences sociales de prémisses exprimées en termes de biologie et de psychologie.

L'apport de Murdock aux études structurales peut être envisagé sous deux aspects. En premier lieu, il a voulu rajeunir la méthode statistique. Tylor l'avait déjà employée pour vérifier des corrélations supposées et en découvrir de nouvelles. L'emploi de techniques modernes a permis à Murdock d'accomplir des progrès certains dans cette direction.

On a souvent souligné les obstacles auxquels se heurte la méthode statistique en ethnologie (Lowie, 1948 *a*, chap. III). Comme Murdock en est aussi averti que quiconque, je me contenterai de rappeler le danger du cercle vicieux : la validité d'une corrélation, même fondée sur une fréquence statistique impressionnante, dépend, en fin de compte, de la validité du découpage auquel on s'est livré pour définir les phénomènes mis en corrélation. Par contre, la méthode reste toujours efficace pour dénoncer les corrélations acceptées à tort. De ce point de vue négatif et critique, certaines conclusions de Murdock peuvent être considérées comme acquises.

Murdock s'est également employé à reconstituer l'évolution historique des systèmes de parenté ou, tout au moins, à définir

tive, j'étais parvenu à la solution la plus voisine, parmi toutes celles jusqu'alors avancées, de celle qu'il devait vérifier lui-même sur le terrain.

Mon interprétation du système Murngin a fait l'objet d'une analyse admirablement lucide et pénétrante par le Prof. J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, 1952.

certaines lignes d'évolution possibles ou probables, à l'exclusion de quelques autres. Il aboutit ainsi à un surprenant résultat : plus souvent qu'on ne croit (depuis que Lowie (1920, chap. III) s'est attaqué à l'hypothèse similaire de Lewis Morgan) le système de parenté de type « hawaïen » représenterait une forme primitive. Prenons garde, pourtant, que Murdock ne raisonne pas sur des sociétés réelles, observées dans leur contexte historique et géographique, et considérées comme des ensembles organisés, mais sur des abstractions te même — si l'on peut dire — des abstractions au second degré : il commence par isoler l'organisation sociale des autres aspects de la culture, et parfois, les systèmes de parenté de l'organisation sociale ; après quoi, il découpe arbitrairement l'organisation sociale (ou le système de parenté) ne pièces et en morceaux, selon des principes inspirés par les catégories traditionnelles de la théorie ethnologique, plutôt que par une analyse réelle de chaque groupe. Dans ces conditions, sa reconstruction historique reste idéologique : elle consiste à abstraire les éléments communs à chaque stade pour définir le stade immédiatement antérieur, et ainsi de suite. Il est clair qu'une telle méthode ne peut aboutir qu'à un résultat : les formes les moins différenciées apparaîtront comme les plus anciennes, et les formes complexes se verront assigner des positions de plus en plus récentes, en proportion de leur complexité. Un peu comme si on faisait remonter le cheval moderne à l'ordre des vertébrés, plutôt qu'à l'espèce *Hipparion.*

Les réserves qui précèdent ne cherchent pas à diminuer les mérites de Murdock : il a rassemblé des documents abondants et souvent négligés ; il a posé des problèmes. Mais précisément, sa technique semble plus propre à découvrir et identifier les problèmes qu'à les résoudre. Sa méthode reste encore imbue d'un esprit aristotélicien ; peut-être toute science doit-elle passer par là. Au moins fait-il œuvre de bon disciple d'Aristote en affirmant que « les formes culturelles témoignent, sur le plan de l'organisation sociale, d'un degré de régularité et d'une conformité aux exigences de la pensée scientifique, qui ne diffère pas, de façon significative, de celui auquel les sciences dites naturelles nous ont accoutumés » (1949, p. 259).

Le lecteur, qui se reportera aux distinctions proposées au début de cet article, voudra bien observer que Radcliffe-Brown tend à confondre *observation* et *expérimentation*, tandis que Murdock ne distingue pas suffisamment entre modèles *statistiques* et modèles *mécaniques :* il cherche à construire des modèles mécaniques à l'aide d'une méthode statistique, tâche impossible, au moins de la façon directe qui est la sienne.

Symétriquement, on pourrait caractériser l'œuvre de Lowie (1) comme un effort acharné pour répondre à une seule question : *quels sont les faits?* Nous avons dit que, même pour le structuraliste, cette question est la première à laquelle il faille répondre, et qu'elle commande toutes les autres. Les recherches sur le terrain et la réflexion théorique de Lowie commencent à une époque où l'ethnologie est comme farcie de préjugés philosophiques, auréolée de mysticisme sociologique. On lui a parfois reproché d'avoir réagi à cette situation de façon purement négative (Kroeber, 1920) : il le fallait. A ce moment, la première tâche consistait à démontrer ce que les faits *n'étaient pas*. Lowie a donc courageusement entrepris de désintégrer les sytèmes arbitraires et les prétendues corrélations. Il a ainsi libéré — si l'on peut dire — une énergie intellectuelle où nous n'avons pas fini de puiser. Peut-être est-il moins facile de déceler ses contributions positives, en raison de l'extrême discrétion qu'il met à formuler sa pensée, et de sa répugnance envers les constructions théoriques. Ne se définit-il pas quelque part lui-même comme un « sceptique actif? » C'est lui pourtant qui, dès 1915 justifiait de la façon la plus moderne les études de parenté : « La substance même de la vie sociale peut être parfois analysée de façon rigoureuse en fonction du mode de classification des parents et alliés » (1915, 1929 *c*). Dans le même article, il renversait la perspective étroitement historique qui bornait l'horizon ethnologique, sans permettre d'apercevoir les facteurs structuraux universellement à l'œuvre ; il définissait déjà l'exogamie en termes génétiques, comme un schème institutionnel engendrant les mêmes effets partout où il est présent, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer des considérations historico-géographiques, pour comprendre les analogies entre sociétés éloignées.

(1) Mort en 1957.

Quelques années plus tard, Lowie pulvérise le « complexe matrilinéaire » (1919) en utilisant une méthode qui devait le conduire à deux résultats essentiels pour le structuraliste. En niant que tout trait d'apparence matrilinéaire dût être interprété comme une survivance ou un vestige du « complexe, » il permettait sa décomposition en variables. En second lieu, les éléments ainsi libérés devenaient disponibles pour dresser des tables de permutations entre les caractères différentiels des systèmes de parenté (Lowie, 1929 *a*). De deux façons également originales, il ouvrait ainsi la porte aux études structurales : quant au système des appellations, et quant au rapport entre celui-ci et le système des attitudes. Cette dernière orientation devait être suivie par d'autres (Radcliffe-Brown, 1924 ; Lévi-Strauss, 1945) (1).

Nous sommes encore redevables à Lowie d'autres découvertes. Le premier, sans doute, il a établi le caractère bilinéaire de plusieurs systèmes prétendus unilinéaires (1920, 1929 *b*) ; il a démontré l'influence exercée par le mode de résidence sur le type de filiation (1920) ; il a dissocié les conduites familiales de réserve ou de respect, et la prohibition de l'inceste (1920, pp. 104-105). Toujours soucieux d'envisager les organisations sociales d'un double point de vue : règles institutionnelles d'une part, mais aussi expressions moyennes de réactions psychologiques individuelles (dans un sens qui contredit parfois les règles, et qui les infléchit toujours), c'est ce même Lowie, si critiqué pour sa trop fameuse définition de la culture, faite « de pièces et de morceaux, » qui nous a donné des monographies qui comptent parmi les plus pénétrantes, les mieux équilibrées de toute la littérature ethnologique (1935, 1948 *a*, chap. XV, XVI, XVII). Enfin, on connaît le rôle joué par Lowie dans le développement des études sud-américaines. Directement ou indirectement, par ses conseils ou ses encouragements, il a contribué à ouvrir à l'ethnologie un domaine difficile et trop négligé.

(1) Cf. chap. II du présent recueil.

IV. — Dynamique sociale : structures de subordination.

a) *Ordre des éléments (individus et groupes) dans la structure sociale.*

Notre position personnelle sur les problèmes qui précèdent n'a pas besoin d'être exposée ici. Malgré nos efforts vers l'objectivité, elle transparaît suffisamment au cours de ce chapitre. Pour l'auteur de ces lignes, les systèmes de parenté, les règles de mariage et de filiation, forment un ensemble coordonné dont la fonction est d'assurer la permanence du groupe social, en entrecroisant, à la façon d'un tissu, les relations consanguines et celles fondées sur l'alliance. Ainsi espérons-nous avoir contribué à élucider le fonctionnement de la machine sociale, extrayant perpétuellement les femmes de leurs familles consanguines pour les redistribuer dans autant de groupes domestiques, lesquels se transforment à leur tour en familles consanguines, et ainsi de suite (1).

En l'absence d'influences externes, cette machine fonctionnerait indéfiniment, et la structure sociale conserverait un caractère statique. Tel n'est cependant pas le cas. On doit donc introduire dans le modèle théorique des éléments nouveaux, dont l'intervention puisse expliquer les transformations diachroniques de la structure, en même temps qu'elle rendrait compte des raisons pour lesquelles une structure sociale ne se réduit jamais à un système de parenté. Il y a trois façons différentes de répondre à cette double question.

Comme il est de règle, on se demandera d'abord quels sont les faits. Des années ont passé depuis que Lowie déplorait la carence des travaux anthropologiques en matière d'organisation politique. A cet égard, on enregistrera quelques progrès dont nous sommes redevables à Lowie lui-même, dans ses

(1) Cf. sur ce point C. Lévi-Strauss, *The Family, in :* H. L. Shapiro, ed., *Man, Culture and Society,* Oxford University Press, 1956, chap. xii (non reproduit dans le présent recueil).

travaux les plus récents, au moins en ce qui concerne l'Amérique du Nord (1927, 1948 *a*, chap. VI, VII, XII-XIV, 1948 *b*) et au grand ouvrage sur l'Afrique, dirigé par Fortes et Evans-Pritchard (1940). Lowie a utilement précisé quelques catégories fondamentales : classes sociales, « sodalités », État.

La deuxième méthode consisterait à mettre en corrélation les phénomènes relevant du niveau déjà isolé, c'est-à-dire les phénomènes de parenté, et ceux du niveau immédiatement supérieur, dans la mesure où on peut les relier entre eux. Deux problèmes se posent alors : 1° les structures fondées sur la parenté peuvent-elles, d'elles-mêmes, manifester des propriétés dynamiques? 2° de quelle façon les *structures de communication* et les *structures de subordination* réagissent-elles les unes sur les autres? Le premier problème est celui de l'éducation : à un moment déterminé, chaque génération se trouve en effet dans une relation de subordination ou de dominance avec celle qui la précède ou celle qui la suit. C'est ainsi que Margaret Mead et d'autres ont choisi de poser le problème.

Il existe aussi une manière plus théorique de procéder qui consiste à rechercher les corrélations entre certaines positions (statiques) dans la structure de parenté (réduite à sa terminologie) et les conduites (dynamiques) correspondantes, telles qu'elles s'expriment dans les droits, devoirs et obligations d'une part, et de l'autre, dans les privilèges, prohibitions, etc.

Pour Radcliffe-Brown, une correspondance terme à terme est vérifiable entre ce qu'on pourrait appeler le *système des attitudes* et le *système des appellations*. Chaque terme de parenté correspondrait à une conduite prescrite, positive ou négative; et chaque conduite différentielle serait connotée par un terme. D'autres ont soutenu qu'une telle correspondance était invérifiable dans la pratique, ou qu'elle ne dépassait jamais le niveau d'une approximation assez grossière.

J'ai proposé moi-même une interprétation différente, fondée sur une relation dialectique entre attitudes et appellations. Les conduites différentielles entre parents tendent à s'organiser sur le même modèle que la terminologie, mais elles constituent aussi un moyen de résoudre les difficultés, et de surmonter les contradictions inhérentes à cette terminologie même. Ainsi, les règles de conduite entre parents,

dans une société quelconque, traduiraient une tentative pour résoudre les contradictions découlant du système terminologique et des règles d'alliance. Dans la mesure où les premières tendent à se constituer en système, de nouvelles contradictions apparaissent qui provoquent une réorganisation de la terminologie, laquelle retentit sur les attitudes et ainsi de suite, sauf pendant de rares périodes d'équilibre, vite menacées (1).

(1) Dans un petit livre consacré à la réfutation des *Structures élémentaires de la parenté*, MM. Homans et Schneider essayent de réduire les règles du mariage préférentiel au système des attitudes. Ils s'insurgent contre le principe, posé dans les *Structures*, qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre le mariage matrilatéral ou patrilatéral d'une part, et le mode de filiation — patrilinéaire ou matrilinéaire — de l'autre. A l'appui de leur propre thèse, selon laquelle le mariage matrilatéral serait fonction de la filiation patrilinéaire, ils invoquent des corrélations statistiques qui ne prouvent pas grand-chose. En effet, les sociétés à filiation patrilinéaire sont beaucoup plus nombreuses que celles à filiation matrilinéaire ; de plus, le mariage matrilatéral est lui-même plus fréquent que le mariage patrilatéral. Si donc la distribution se faisait au hasard, on pourrait déjà s'attendre à ce que le nombre de sociétés caractérisées par l'association : filiation patrilinéaire et mariage matrilatéral, fût plus élevé que les autres, et la corrélation invoquée par mes critiques serait vide de signification. Reprenant l'étude de cette corrélation supposée au moyen d'un échantillon plus important (564 sociétés), Murdock conclut : « La distribution mondiale de ces corrélations est si lâche qu'elle incite à mettre en doute l'interprétation théorique proposée » (G. P. MURDOCK, World Ethnographic Sample, *Amer. Anthrop., n. s.*, vol. 59, nº 4, 1957, p. 687).

Je persiste à penser, selon les termes mêmes que j'ai d'abord employés, qu'il n'existe pas de connexion nécessaire entre le mariage avec la cousine croisée unilatérale et le mode de filiation, c'est-à-dire qu'aucune des combinaisons concevables n'implique une contradiction. Néanmoins, il est possible, et même vraisemblable, que, sur le plan de l'expérience, les deux types de mariage se trouvent plus fréquemment associés avec l'un ou l'autre mode de filiation. Si c'était le cas, cette *corrélation statistique* (à ne pas confondre avec une *connexion logique*) demanderait explication. Je serais porté à chercher celle-ci du côté de l'instabilité propre aux sociétés matrilinéaires (thème déjà développé dans les *Structures*), qui leur rendrait plus difficile l'adoption de longs cycles de réciprocité, tandis que les cycles extrêmement courts du mariage patrilatéral s'accommoderaient mieux des tiraillements, dont les sociétés matrilinéaires sont toujours le théâtre. L'interprétation théorique de Homans et Schneider me semble totalement inacceptable : ils expliquent la préférence des sociétés patrilinéaires pour le mariage matrilatéral par des considérations psychologiques, telles que le transfert des attachements sentimentaux d'un adolescent vers la lignée de l'oncle maternel. Si tel était le cas, le mariage matrilatéral serait, en effet,

Un autre problème se pose quand on considère des sociétés où le système de parenté ne régit pas des alliances matrimoniales entre égaux. Que se passe-t-il, en effet, si les partenaires des échanges matrimoniaux sont des groupes hiérarchisés, en fait ou en droit, du point de vue politique ou économique? Par ce biais, nous sommes conduits à examiner diverses institutions : d'abord la polygamie, dont j'ai montré qu'elle repose parfois sur l'intégration de deux formes de garanties : l'une collective et politique, l'autre individuelle et économique (1) ; ensuite l'hypergamie (ou l'hypogamie). Ce dernier problème, jusqu'à présent fort négligé, mériterait une étude attentive dont dépend une théorie cohérente du système des castes, et — indirectement — de toutes les structures sociales fondées sur des distinctions de statut.

La troisième et dernière méthode a un caractère plus formel que les précédentes. Elle consisterait dans une étude *a priori* de tous les types de structures concevables, résultant de relations de dépendance et de domination apparaissant au hasard. Le traitement mathématique, par Rapoport (1949), des phénomènes cycliques de domination chez les poules ouvre à cet égard d'intéressantes perspectives. Sans doute ces chaînes cycliques et intransitives semblent-elles offrir peu de rapport avec les structures sociales qu'on serait tenté de leur comparer. Ces dernières (ainsi le « cercle du kava » en Polynésie) sont toujours transitives et non-cycliques : celui qui siège au bas bout est, par définition, exclu du haut bout (2).

plus fréquent ; mais il n'aurait pas besoin d'être *prescrit*. A propos d'un cas particulier, Homans et Schneider reviennent, purement et simplement, à la théorie psychologique avancée par Westermarck, pour rendre compte de la prohibition de l'inceste. On aurait aimé croire l'ethnologie définitivement sortie de ces vieux errements. (Cf. G. C. Homans et D. M. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois, 1955).

(1) C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, chap. XXIX, reprenant les thèmes d'une étude antérieure : The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, series II, vol. VII, nº 1, 1944.

(2) Cette réserve m'apparaît aujourd'hui (1957) superflue. Il existe des sociétés où l'on observe des cycles hiérarchiques et intransitifs, tout à fait comparables au *pecking-order*. Ainsi les îles Fidji, dont la population était

Par contre, l'étude des systèmes de parenté montre que, dans certaines conditions, la transformation d'un ordre transitif et non-cyclique en un autre, intransitif et cyclique, n'est pas inconcevable. On peut l'observer dans une société hypergamique avec mariage préférentiel d'un homme avec la fille du frère de la mère. Un tel système consiste en une chaîne, terminée à une extrémité par une fille du plus haut rang, et donc incapable de trouver un mari qui ne lui soit pas inférieur, et à l'autre, par un garçon à jamais privé d'épouse (puisque toutes les filles du groupe, à l'exception de sa sœur, ont un rang supérieur au sien). Par conséquent, ou bien la société en question succombe à ses contradictions, ou bien son système transitif et non-cyclique doit se transformer en système intransitif et cyclique, temporairement ou localement (1).

Ainsi s'introduisent dans nos études des notions telles que celles de transitivité, d'ordre et de cycle, qui se prêtent à un traitement formel et permettent l'analyse de types généralisés de structures sociales où les niveaux de communication et de subordination peuvent être intégrés. Ira-t-on plus loin encore, jusqu'à l'intégration des ordres, actuels et virtuels? Dans la plupart des sociétés humaines, ce qu'on nomme « ordre social » relève d'un type transitif et non-cyclique : si A est supérieur à B, et B supérieur à C, A doit

organisée jusqu'au début du xxe siècle en seigneuries, unies entre elles par des relations de vasselage et telles, dans certains cas, qu'une seigneurie A fût vassale d'une autre B, B de C, C de D, et D de A. Hocart a décrit et expliqué cette structure à première vue incompréhensible en remarquant qu'il existe à Fidji deux formes de vasselage : le vasselage par coutume, et le vasselage par conquête. La seigneurie A peut donc être traditionnellement vassale de B, B de C, et C de D, alors que la seigneurie D se trouve être récemment tombée, à la suite d'une guerre malheureuse, sous le vasselage de A. Non seulement la structure ainsi réalisée est la même que celle du *pecking-order*, mais — sans qu'on s'en soit aperçu — la théorie ethnologique a devancé de plusieurs années l'interprétation mathématique, puisque celle-ci se fonde sur la distinction de deux variables opérant avec un certain décalage, ce qui correspond exactement à la description (posthume) de Hocart (cf. A. M. HOCART, The Northern States of Fiji, *Occasional Publ. n° 11, Royal Anthropological Institute,* London, 1952).

(1) Pour un exemple remarquable de la transformation locale d'un type en un autre, cf. K. GOUGH, Female Initiation Rites on the Malabar Coast, *Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.*, vol. 85, 1955, pp. 47-48.

être supérieur à C, et C ne peut pas être supérieur à A. Pourtant, les sociétés mêmes qui obéissent pratiquement à ces règles conçoivent d'autres types d'ordres qu'on pourrait appeler « virtuels » ou « idéaux, » que ce soit sur le plan de la politique, du mythe ou de la religion, et ces ordres sont parfois intransitifs et cycliques. Ainsi, les contes de rois épousant des bergères, ou la critique de la démocratie américaine par Stendhal, comme un système où un gentleman est aux ordres de son épicier.

b) *Ordre des ordres.*

Pour l'ethnologue, la société enveloppe un ensemble de structures correspondant à divers types d'ordres. Le système de parenté offre un moyen d'ordonner les individus selon certaines règles ; l'organisation sociale en fournit un autre ; les stratifications sociales ou économiques, un troisième. Toutes ces structures d'ordre peuvent être elles-mêmes ordonnées, à la condition de déceler quelles relations les unissent, et de quelle façon elles réagissent les unes sur les autres du point de vue synchronique. Ainsi, Meyer Fortes (1949) a-t-il essayé, non sans succès, de construire des modèles généraux qui intègrent les propriétés de divers modèles spéciaux (parenté, organisation sociale, rapports économiques, etc.).

Ces tentatives pour formuler un modèle total d'une société donnée, confrontent l'ethnologue à une difficulté déjà envisagée au début de ce chapitre : jusqu'à quel point la façon dont une société conçoit ses diverses structures d'ordre, et les relations qui les unissent, correspond-elle à la réalité? J'ai déjà indiqué que plusieurs réponses étaient possibles, en fonction des documents considérés. Mais jusqu'à présent, nous n'avons envisagé que des ordres « vécus, » c'est-à-dire des ordres qui sont eux-mêmes fonction d'une réalité objective et qu'on peut aborder de l'extérieur, indépendamment de la représentation que les hommes s'en font. On observera maintenant que de tels ordres « vécus » en supposent toujours d'autres, dont il est indispensable de tenir compte pour comprendre non seulement les précédents, mais la manière dont chaque société essaye de les intégrer tous dans une totalité ordonnée. Ces structures d'ordre « conçues, » et non plus « vécues, » ne correspondent directement à aucune réalité objective ; à la différence

des premières, elles ne sont pas susceptibles d'un contrôle expérimental, puisqu'elles vont jusqu'à se réclamer d'une expérience spécifique avec laquelle, d'ailleurs, elles se confondent parfois. Le seul contrôle auquel nous puissions les soumettre, pour les analyser, est donc celui des ordres du premier type, ou ordres « vécus ». Les ordres « conçus » correspondent au domaine du mythe et de la religion. On peut se demander si l'idéologie politique des sociétés contemporaines ne relève pas aussi de cette catégorie (1).

A la suite de Durkheim, Radcliffe-Brown a bien montré que les faits religieux devaient être étudiés comme partie intégrante de la structure sociale. Pour lui, le rôle de l'ethnologue est d'établir des corrélations entre divers types de religions et divers types d'organisations sociales (1945). Si sa sociologie religieuse se solde finalement par un échec, c'est, semble-t-il, pour deux raisons. En premier lieu, il a rattaché directement les croyances et le rituel à des états affectifs. En second lieu, il a voulu atteindre d'emblée une expression générale du rapport entre la société et la religion, alors que nous avons surtout besoin d'études concrètes, permettant de construire des séries régulières de variations concomitantes. Il en est résulté une sorte de discrédit qui pèse lourdement sur l'ethnologie religieuse. Pourtant, les mythes, le rituel et les croyances religieuses forment un domaine plein de promesses pour les études structurales et, pour rares qu'elles soient, les recherches récentes semblent particulièrement fécondes.

Plusieurs auteurs ont récemment entrepris d'étudier des systèmes religieux comme des ensembles structurés. Des travaux monographiques comme *The Road of Life and Death* de P. Radin (1945), et *Kunapipi*, de R. M. Berndt (1951), s'inspirent de cette conception. La voie est ainsi ouverte aux

(1) Le lecteur français voudra bien observer que ce paragraphe cherche à formuler, dans un langage plus familier aux anthropologues anglo-saxons, la distinction marxiste entre infra-structure et super-structure, ce qui montre — soit dit en passant — le peu de fondement des critiques que M. Gurvitch m'adresse (*Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 19, n. s., 2e année, 1955) quand il m'accuse, à propos de ce passage, de vouloir réintégrer dans la sociologie une conception autoritaire de l'ordre social. Voir, à ce sujet, ma réponse à M. Gurvitch, ch. xvi du présent recueil.

recherches systématiques, dont *Navaho Religion*, de G. Reichard (1950) offre un bon exemple. Mais on ne négligera pas, pour autant, les analyses de détail, portant sur les éléments permanents et non-permanents des représentations religieuses d'une population donnée, pendant un laps de temps relativement court, ainsi que Lowie les a conçues.

Peut-être parviendrons-nous alors à construire, en ethnologie religieuse, ces « modèles à petite échelle, destinés à l'analyse comparative... de variations concomitantes... tels qu'ils s'imposent dans toute recherche visant à l'explication des faits sociaux » (Nadel, 1952). Cette méthode ne permettra de progresser que lentement ; mais elle fournira des conclusions qui compteront parmi les mieux établies, et les plus convaincantes, de celles que nous pouvons espérer en matière d'organisation sociale. Nadel a déjà démontré qu'il existe une corrélation entre l'institution du shamanisme et certaines attitudes psychologiques caractéristiques des sociétés correspondantes (1946). En comparant des documents indo-européens provenant de l'Islande, de l'Irlande et du Caucase, M. Dumézil est parvenu à interpréter un personnage mythologique jusqu'alors énigmatique, à mettre son rôle et ses manifestations en corrélation avec certains traits spécifiques de l'organisation sociale des populations étudiées (1948) ; Wittfogel et Goldfrank ont isolé des variations significatives de certains thèmes mythologiques chez les indiens Pueblo, les rattachant à l'infra-structure socio-économique de chaque groupe (1943). Monica Hunter a prouvé que les croyances magiques étaient directement fonction de la structure du groupe social (Hunter-Wilson, 1951). Tous ces résultats — joints à d'autres qui ne peuvent être commentés ici, faute de place — donnent l'espoir que nous serons un jour en mesure de comprendre, sinon la fonction des croyances religieuses dans la vie sociale (c'est chose faite depuis Lucrèce) mais les mécanismes qui leur permettent de remplir cette fonction.

Quelques mots, en guise de conclusion. Notre étude a débuté par une analyse de la notion de modèle, et c'est elle encore qui réapparaît à la fin. L'anthropologie sociale est une jeune science ; il est naturel qu'elle cherche à construire ses modèles

à l'imitation des plus simples, parmi ceux que lui présentent des sciences plus avancées. Ainsi s'explique l'attrait de la mécanique classique. Mais n'avons-nous pas, à cet égard, été victimes d'une illusion? Comme l'a remarqué von Neumann (von Neumann et Morgenstern, 1944, p. 14) : « Il est infiniment plus simple d'élaborer la théorie presque exacte d'un gaz contenant environ 10^{25} particules libres que celle du système solaire qui comprend seulement 9 grands corps. » Or, l'anthropologue en quête de modèles se trouve devant un cas intermédiaire : les objets dont nous nous occupons — rôles sociaux et individus intégrés dans une société déterminée — sont beaucoup plus nombreux que ceux de la mécanique newtonienne, tout en ne l'étant pas assez pour relever de la statistique et du calcul des probabilités. Nous sommes donc placés sur un terrain hybride et équivoque ; nos faits sont trop compliqués pour être abordés d'une façon, et pas assez pour qu'on puisse les aborder de l'autre.

Les nouvelles perspectives ouvertes par la théorie de la communication résultent, précisément, des méthodes originales qu'il a fallu élaborer pour traiter des objets — les signes — qu'on peut désormais soumettre à une analyse rigoureuse, bien que leur nombre soit trop élevé pour la mécanique classique, mais encore trop restreint pour que les principes de la thermodynamique leur soient applicables. La langue est faite de morphèmes — de l'ordre de quelques milliers — et des calculs limités suffisent pour dégager des régularités significatives dans la fréquence des phonèmes. Sur un tel terrain, le seuil d'application des lois statistiques s'abaisse, en même temps que s'élève celui à partir duquel il devient possible d'utiliser des modèles mécaniques. Et du même coup, l'ordre de grandeur des phénomènes se rapproche de celui auquel l'anthropologue est accoutumé.

L'état présent des recherches structurales en anthropologie est donc le suivant. On a réussi à isoler des phénomènes qui sont du même type que ceux dont les théories de la stratégie et de la communication permettent déjà l'étude rigoureuse. Les faits anthropologiques sont à une échelle suffisamment voisine de celle de ces autres phénomènes, pour offrir l'espoir d'un traitement analogue. N'est-il pas surprenant qu'au moment même où l'anthropologie se sent plus proche que jamais

de devenir une science véritable, le terrain manque là où on le croyait solide? Les faits eux-mêmes se dérobent : trop peu nombreux, ou rassemblés dans des conditions qui ne permettent pas de les comparer avec une sécurité suffisante. Sans qu'il en soit de notre faute, nous découvrons que nous nous sommes conduits en botanistes amateurs, cueillant au hasard des échantillons hétéroclites, les maltraitant et les mutilant pour les conserver dans nos herbiers. Et nous voici tout à coup appelés à mettre en ordre des séries complètes, à définir les nuances originelles, à mesurer des parties minuscules que nous retrouvons détériorées, si même elles n'ont pas été détruites.

Quand l'anthropologue évoque les tâches qui l'attendent et tout ce qu'il devrait être en position d'accomplir, le découragement le gagne : comment y parvenir avec les documents dont il dispose? C'est un peu comme si la physique cosmique était appelée à se construire au moyen des observations d'astronomes babyloniens. Et pourtant, les corps célestes sont toujours là, tandis que les cultures indigènes qui nous fournissent nos documents disparaissent à un rythme rapide, ou se transforment en objets d'un nouveau genre, où nous ne pouvons espérer trouver des informations du même type. Ajuster les techniques d'observation à un cadre théorique qui est fort en avance sur elles, voilà une situation paradoxale que l'histoire des sciences illustre rarement. Il incombe à l'anthropologie moderne de relever ce défi.

CHAPITRE XVI

POSTFACE AU CHAPITRE XV (1)

M. Gurvitch, que j'avoue comprendre de moins en moins chaque fois qu'il m'arrive de le lire (2), s'en prend à mon analyse de la notion de structure sociale (3), mais ses arguments se réduisent le plus souvent à des points d'exclamation ajoutés à quelques paraphrases tendancieuses de mon texte. Essayons pourtant d'atteindre le fond du débat.

M. Gurvitch offre la primeur de ce qu'il croit être une découverte : « Il y a... entre le *gestaltisme* en psychologie et le *structuralisme* en sociologie une affinité frappante, qui, jusqu'à présent, à notre connaissance, n'a pas encore été soulignée » (*loc. cit.*, p. 11). M. Gurvitch s'abuse. Tous les ethnologues, sociologues et linguistes qui se réclament du structuralisme sont conscients des liens qui les unissent à la Gestalt-psychologie. Dès 1934, Ruth Benedict faisait le rapprochement en citant Köhler et Koffka (4).

(1) Inédit (1956).

(2) J'ai pourtant essayé, jadis, et non sans sympathie. Cf. C. Lévi-Strauss, French Sociology, *in : Twentieth Century Sociology*, ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore, New York, 1945, chap. xvii. Trad. franç. : *la Sociologie au XXe siècle*, 2 vol., Paris, 1947.

(3) G. Gurvitch, le Concept de Structure sociale, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 19, n. s., 2e année, 1955. — M. Gurvitch republie, paraît-il, cette étude avec quelques modifications dans la 2e édition de la *Vocation actuelle de la Sociologie*. Le présent chapitre, écrit en 1956, se fonde sur le texte initial.

(4) Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass., 1934, pp. 51-52 et 279.

Tout récemment, M. Gurvitch a fait une autre « découverte » qu'il se dit « impatient de communiquer aux lecteurs des *Cahiers*, en guise de postface à notre [*son*] étude sur *le Concept de structure sociale* : » c'est que Spencer serait « une source oubliée des concepts de « structure sociale », « fonction

J'ai, moi-même, tellement tenu à mettre cette affinité en lumière que la préface, datée 1947, des *Structures élémentaires de la parenté* s'achève sur un hommage à la Gestalt-psychologie : « Après avoir cité Eddington : « La physique devient « l'étude des organisations, » Köhler écrivait, il y aura bientôt vingt ans : « Dans cette voie... elle rencontrera la « biologie et la psychologie. » Ce travail aura rempli son objet si, après l'avoir terminé, le lecteur se sent enclin à ajouter : et la sociologie (1). »

De même, Kroeber dans son *Anthropology :* « Un système, ou une configuration, est toujours, par nature, autre chose et plus que la somme de ses parties ; il inclut aussi les relations entre les parties : leur réseau d'interconnexions, qui ajoute un élément significatif supplémentaire. Cela est bien connu de la Gestalt-psychologie, ou psychologie de la forme. La « forme » d'une culture peut donc être définie comme le système *(pattern)* des relations entre ses parties constitutives (2). »

Plus profondément enfin, un sociologue norvégien M. Sverre Holm, après avoir lui aussi remarqué que « la science de la cultur s'est, depuis longtemps, inspirée du message ee la Gestalt-psychologie, » essaye de rattacher directement le structnralisme à l'une des sources lointaines de la pensée gestaltiste, la philosophie naturelle de Gœthe (3).

sociale » et « institution » » (*Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 23, cahier double, 1957, pp. 111-121). Mais, à l'exception de M. Gurvitch lui-même, on ne voit pas qui a « oublié » Spencer et la paternité, qui lui revient, de ces notions ; certainement pas, en tout cas, les modernes utilisateurs de la notion de structure, qui n'ont jamais manqué à ce point de mémoire. Cf. D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, New York, 1953, chap. II et IV ; et, pour l'Angleterre, E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Glencoe, 1951, p. 17, et surtout l'Introduction de A. R. Radcliffe-Brown à son recueil : *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, 1952, où, après s'être plusieurs fois référé à Spencer, il conclut : « *The theory* (de R.-B.) *can be stated by means of the three fundamental and connected concepts of,* « *process* », « *structure* » *and* « *function* ». *It is derived from such earlier writers as Montesquieu, Comte, Spencer, Durkheim and thus belongs to a cultural tradition of two hundred years* » (p. 14).

(1) *Loc. cit.*, p. XIV.

(2) A. L. Kroeber, *Anthropology*, n. éd., New York, 1948, p. 293.

(3) Sverre Hlom, Studies towards a Theory of Sociological Transformations *Studia Norvégtca*, nº 7 Oslo. 19ãi, pp. 40 et *passim*.

Quant aux linguistes structuralistes, Troubetzkoy et Jakobson ont souvent reconnu leur dette envers la Gestalt, notamment envers les travaux de K. Bühler.

Aussi éloignées l'une de l'autre que puissent être la pensée de M. Gurvitch et la mienne, il leur arrive parfois de se croiser. A preuve le passage suivant de l'article de M. Gurvitch : « Lorsqu'on se propose d'étudier les types de sociétés globales (à distinguer des types microsociologiques, ou formes de sociabilité, et des types de groupements particuliers), l'établissement de cette typologie n'est possible qu'en partant de leurs structures. En effet, contrairement aux groupes particuliers (sans parler des formes de sociabilité qui sont astructurelles), toute société globale *sans exception* [c'est l'auteur qui souligne] possède une structure et l'étude de celle-ci est le seul moyen de construire et de reconstituer les types des phénomènes sociaux globaux. Nous sommes allés jusqu'à dire dans *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, que les sociétés globales et les structures sociales globales s'identifient. Cela est vrai lorsqu'on parle des types de sociétés globales, mais demande les plus sérieuses réserves lorsqu'il s'agit d'une société globale concrète qui, de toute évidence, est incomparablement plus riche que sa structure, aussi complexe que soit celle-ci, qui n'est jamais qu'un aspect, un secteur et une expression très partielle du phénomène social total. Mais pour saisir ce dernier, lorsqu'il est global, dans toute sa plénitude, nous n'avons pas trouvé d'autre solution que de partir d'un type construit qui, en l'occurrence, ne peut être qu'un type particulier de la structure sociale globale (1)... »

Si l'on prend garde que M. Gurvitch entend par sociétés globales celles dont l'ethnologue fait son objet, et que son « type construit » ressemble singulièrement à ce que j'entends moi-même par modèle, on voit mal ce qu'il a à me reprocher. Car c'est moi qui suis, ici, en retrait sur sa position, étant fort éloigné de croire, comme il l'affirme, que « les sociétés globales et les structures sociales s'identifient. » Je pense seulement que celles-ci peuvent aider à connaître et à classer celles-là.

Mais, objecte M. Gurvitch dans le passage cité, ce qui est

(1) *Loc. cit.*, pp. 11-12.

vrai des types cesse de l'être d'une société concrète. De quel droit, à quel titre, M. Gurvitch s'institue-t-il notre censeur? Et que sait-il des sociétés concrètes, lui dont toute la philosophie se ramène à un culte idolâtre du concret (glorifiant sa richesse, sa complexité, sa fluidité, son caractère à jamais ineffable et sa spontanéité créatrice), mais reste imbue d'un tel sentiment de révérence sacrée, que son auteur n'a jamais osé entreprendre la description ou l'analyse d'une société concrète quelconque?

Les ethnologues, qui ont passé des années de leur vie mêlés à l'existence concrète de sociétés particulières, peuvent attendre paisiblement que M. Gurvitch découvre chez eux une indifférence au concret comparable à celle dont il fait preuve en ramenant la diversité et la spécificité de milliers de sociétés à quatre *(sic)* types où toutes les tribus sud-américaines sont confondues avec l'ensemble des sociétés australiennes, la Mélanésie avec la Polynésie, et où l'Amérique du Nord d'une part, l'Afrique de l'autre, ne forment plus que deux blocs homogènes (1).

Parce qu'il est pur théoricien, M. Gurvitch ne s'intéresse qu'à la partie théorique de nos travaux. Et comme nos théories ne lui plaisent pas, car elles infirment les siennes, il nous invite à nous consacrer à l'ethnographie descriptive. De ce partage des rôles, il tirerait le double avantage de régner seul sur la théorie, et de s'offrir impunément le luxe d'invoquer pêle-mêle, à l'appui de ses propres spéculations, une grande quantité de travaux descriptifs dont l'usage arbitraire qu'il en fait montre qu'il ne prend pas souvent la peine de les lire.

Sans attendre le conseil de M. Gurvitch, les ethnologues qu'il critique ont consacré la majeure partie de leur vie scientifique à observer, décrire et analyser, avec une minutie parfois rebutante, les « formes de sociabilité, » les « groupes » et les moindres nuances de la vie collective, qui forment, avec les structures, l'être individuel, impossible à confondre avec d'autres, des sociétés où ils ont vécu. Aucun de nous n'a jamais songé à substituer un type ou une structure figés à cette réalité frémissante. La recherche des structures intervient à un second stade, quand, après avoir observé ce qui existe,

(1) *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, chap. II, pp. 200-222.

nous essayons d'en dégager ces seuls éléments stables — et toujours partiels — qui permettront de comparer et de classer. A la différence de M. Gurvitch, cependant, nous ne partons pas d'une définition *a priori* de ce qui est structurable et de ce qui ne l'est pas. Nous sommes trop conscients de l'impossibilité de savoir d'avance où, et à quel niveau d'observation, l'analyse structurale aura prise. Notre expérience du concret nous a appris que bien souvent, ce sont les aspects les plus fluides, les plus fugitifs, de la culture qui donnent accès à une structure ; d'où l'attention passionnée, et presque maniaque, que nous portons aux détails. Nous conservons présent à l'esprit l'exemple des sciences naturelles dont le progrès, d'une structure à une autre (celle-ci plus inclusive et mieux apte à l'explication) a toujours consisté à découvrir une meilleure structuration au moyen de menus faits, que les hypothèses antérieures avaient négligés comme étant « astructuraux ». Ainsi, les anomalies du périhélie de Mercure, « astructurales » dans le système de Newton, et qui devaient servir de base à la découverte d'une meilleure structure, par la théorie de la relativité. L'ethnologie, science résiduelle par excellence, puisqu'elle a pour lot ce « résidu » de sociétés dont les sciences humaines traditionnelles n'avaient pas daigné s'occuper (précisément parce qu'elles les considéraient « astructurales »), ne saurait, par vocation propre, utiliser d'autre méthode que celle des résidus.

Mais nous savons qu'une société concrète ne se réduit jamais à sa, ou plutôt à ses structures (car il y en a de nombreuses, à différents niveaux, et ces diverses structures sont elles-mêmes, partiellement au moins, « en structure »). Comme je l'écrivais en 1949, pour critiquer cette forme primaire du structuralisme qu'on appelle fonctionnalisme : « Dire qu'une société fonctionne est un truisme ; mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité (1). »

L'erreur de M. Gurvitch, comme celle de la plupart des adversaires de l'ethnologie — il y en a (2) — vient de ce qu'ils s'imaginent que l'objet de notre discipline est d'acquérir une connaissance complète des sociétés que nous étu-

(1) P. 17 du présent ouvrage.
(2) Cf. BRICE-PARAIN, les Sorciers, *le Monde nouveau*, mai 1956.

dions (1). Entre une telle prétention et les moyens que nous mettons en œuvre, la disproportion serait telle qu'on pourrait à bon droit nous traiter de charlatans. Comment pénétrer les ressorts d'une société qui nous est étrangère, au bout d'un séjour de quelques mois, dans l'ignorance de son histoire et avec une connaissance le plus souvent rudimentaire de sa langue? L'inquiétude s'accroît, quand on nous voit si empressés à remplacer cette réalité qui nous échappe, par des schémas. Mais en fait, notre but dernier n'est pas tellement de savoir ce que sont, chacune pour son propre compte, les sociétés qui font notre objet d'étude, que de découvrir la façon dont elles diffèrent les unes des autres. Comme en linguistique, *ces écarts différentiels* constituent l'objet propre de l'ethnologie. A ceux qui contesteront qu'on puisse déterminer les relations entre des êtres dont la nature est incomplètement connue, j'opposerai cette remarque d'un grand naturaliste : « Il arrive souvent, en morphologie, que la tâche essentielle consiste à comparer des formes voisines, plutôt qu'à les définir chacune avec précision ; et les *déformations* d'une figure compliquée peuvent être un phénomène facile à comprendre, bien que la figure elle-même doive rester non-analysée, et non-définie (2). »

Mais l'auteur ajoute aussitôt — nous fournissant ainsi une réponse aux griefs de M. Gurvitch : « Ce travail de comparaison, qui consiste à reconnaître, dans une forme donnée, une permutation définie ou *déformation* d'une autre forme, indépendamment de toute connaissance précise et adéquate du « type » initial ou étalon de comparaison, relève directement du domaine des mathématiques et reçoit une solution par l'emploi élémentaire d'une certaine méthode mathématique. Cette méthode est celle des coordonnées, qui fonde la théorie des transformations, » laquelle est, elle-même, une partie de la théorie des groupes (3).

J'en arrive ainsi au détail des critiques de M. Gurvitch,

(1) Dans le langage de M. Gurvitch, qui commet d'ailleurs un contresens sur la pensée de Mauss à qui nous sommes redevables du terme, d'appréhender le phénomène social total.

(2) D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge Univ. Press, n. éd., vol. II, p 1032.

(3) *Loc. cit.*, *id.* et note †.

dont la principale vise le rôle que j'attribue à certaines méthodes mathématiques dans la théorie ethnologique.

Selon notre auteur, j'aurais cherché, dans l'article qu'il prend pour cible, « à faire la synthèse de toutes les interprétations liant la structure sociale et les mathématiques (1) » aboutissant ainsi à présenter « un véritable bréviaire de la plupart des erreurs commises ou même possibles concernant le concept en discussion, » puisant « à chacune des quatre sources de déviation ou d'abus » que M. Gurvitch vient de dénoncer. Et il poursuit, toujours à mon sujet : « Non seulement il les fait siens, mais, pour ainsi dire, il les sublime et en fait l'apologie, en les intégrant dans sa propre théorie des structures (2)... »

Pour prétendre que l'étude en question est une tentative de synthèse, il faut ne pas l'avoir lue, ou ne pas la comprendre. Le lecteur vérifiera aisément que j'y prends le plus grand soin de dissocier ma conception de celle de Radcliffe-Brown et de Murdock (3). Aussi, je ne me sens nullement atteint par les critiques que M. Gurvitch adresse à ces derniers, surtout à propos de la méthode statistique que je n'ai jamais utilisée et dont j'ai expressément souligné les dangers, au moins de la façon dont Murdock croit parfois pouvoir l'employer.

D'autre part, et sans me poser en père de l'anthropologie structurale, je rappellerai que ma conception des structures sociales a été développée dès mon livre sur la parenté, achevé au début de 1947, c'est-à-dire avant, ou en même temps, que ceux de Fortes, Murdock et autres, dont M. Gurvitch voudrait me faire seulement le commentateur et l'apologiste. Il me semble plutôt frappant que plusieurs ethnologues se soient indépendamment tournés vers la notion de structure, pendant ces années de guerre où les circonstances nous condamnaient à un certain isolement. Cette convergence montre à quel point cette notion était indispensable à la solution des problèmes sur lesquels avaient buté nos prédécesseurs. Elle apporte à notre démarche commune

(1) G. Gurvitch, le Concept de structure sociale, *loc. cit.*, pp. 14-15.
(2) *Id.*, p. 19.
(3) Pp. 316, 334-340 et 348 du présent livre.

une présomption de validité, quelles que soient, par ailleurs, les différences qui nous séparent les uns des autres.

En quoi consistent les déviations et les abus dont, selon M. Gurvitch, j'aurais cumulé les effets?

Leur première source serait la liaison artificielle que je voudrais établir « entre l'application des mesures... et le problème de la structure sociale (1), » autrement dit, ma tendance « à lier le concept de structure sociale avec la mensuration mathématique (2). » M. Gurvitch lit-il mal ou trop bien, trouvant toujours dans les textes ce qu'il souhaite pour les contredire? Loin que je me sois jamais exprimé de la sorte, j'ai dit maintes fois le contraire. Qu'on se reporte à la section intitulée *Structure et mesure* de l'étude déjà citée : « On dit parfois que la notion de structure permet d'introduire la mesure en ethnologie... Pourtant il n'existe aucune connexion nécessaire entre les notions de mesure et de structure... des problèmes qui ne comportent pas de solution métrique peuvent tout de même être soumis à un traitement rigoureux (3). » Et dans un autre article, dont M. Gurvitch ne craint pas de donner la référence à l'appui de ses allégations : « Sans doute y a-t-il, dans nos disciplines, beaucoup de choses qu'on peut mesurer... mais il n'est nullement certain que ce soient les plus importantes... On s'est aperçu que la quantification des phénomènes [sociaux] n'allait aucunement de pair avec la découverte de leur signification... » En nous préoccupant trop exclusivement de mesure, nous n'aurions pas pris garde que « les mathématiques nouvelles... introduisent l'indépendance entre la notion de rigueur et celle de mesure... Avec ces mathématiques nouvelles... nous apprenons que le règne de la nécessité ne se confond pas inévitablement avec celui de la quantité (4). »

A voir l'usage que M. Gurvitch fait des termes : mesures, mensurations et quantification (qu'il emploie d'ailleurs comme s'ils étaient interchangeables) on doute qu'il ait

(1) *Loc. cit.*, p. 14.
(2) *Id.*, p. 17, répété dans les mêmes termes p. 19.
(3) P. 310 de ce volume.
(4) Les Mathématiques de l'homme, *Bulletin international des Sciences sociales* (de l'Unesco), vol. 6, nº 4, republié par *Esprit*, nº 10, 1956, aux pp. 529-532 du texte d'*Esprit*.

une idée des problèmes sur lesquels nous travaillons. Après tout, l'emploi de certaines méthodes mathématiques en ethnologie n'est pas un thème de discussion académique. Avec l'aide d'un mathématicien, j'ai appliqué ces méthodes à un problème précis (1). Je continue avec d'autres. La seule question qui se pose est de savoir si, par ce moyen, les problèmes sont ou non rapprochés de leur solution.

Plus respectueux de la linguistique structurale que de l'ethnologie structurale, M. Gurvitch s'efforce aussi de restreindre sa portée théorique. Mais, à l'inverse de ce qu'il croit, la statistique mathématique (dont le rôle est ici fort légitime) n'est nullement limitée à l'étude des phonèmes ; elle s'applique à la parole et au discours, comme le montre la théorie — en cours d'élaboration — des machines à traduire, et elle a déjà prouvé son importance dans le domaine de la stylistique et de la critique des textes. Quant à l'argument que le structuralisme a sa place dans la phonologie seulement, et perd tout sens au niveau du langage, c'est ignorer l'œuvre structuraliste en fait de grammaire, de syntaxe et même de vocabulaire, sous les formes riches et diverses que leur ont données des maîtres comme Benveniste, Hjelmslev et Jakobson, lequel, dans son dernier ouvrage, s'attaque à un problème aussi éloigné de la phonologie que celui des tropes (2). Au surplus, les théoriciens des machines à traduire sont en train de jeter les bases d'une analyse grammaticale et lexicale qui relève, à la fois, des mathématiques et du structuralisme (3).

M. Gurvitch me reproche « la confusion regrettable... entre ce qu'on désigne comme structure et la surface extérieurement perceptible et palpable de la réalité sociale, placée dans des étendues conceptualisées en espaces morphologiques (4). » Le lecteur n'aura peut-être pas immédiatement compris (et

(1) *Les Structures élémentaires...*, chap. XIV.

(2) R. JAKOBSON et M. HALLE, *Fundamentals of Language*, S'-Gravenhage, 1956.

(3) V. H. YNGVE, Syntax and the Problem of Multiple Meaning, *in : Machine Translation of Languages*, ed. by W. N. Locke and A. D. Booth, J. Wiley et Sons, New York, 1955. — Sentence for Sentence Translation, *Mechanical Translation*, Cambridge, Mass., vol. 2, nº 2, 1955. — The Translation of Languages by Machine, *Information theory, Third London Symposium*, s. d.

(4) *Loc. cit.*, p. 17.

comment ne pas l'excuser?) qu'on vise ici les phénomènes de distribution spatiale et la représentation qualitative que les hommes se font de l'espace. Or, cette « confusion regrettable, » loin d'être, comme l'insinue notre auteur, le fait de l'école américaine, est une des principales découvertes de l'école sociologique française, à qui nous sommes redevables de bien autre chose que « des allusions... rapidement dépassées (1). » C'est le point central des études mémorables de Durkheim et Mauss : *De quelques formes primitives de classification* et de Mauss seul sur : *les Variations saisonnières dans les sociétés eskimo* (2). Il suffit de lire — en France même — l'ouvrage de Jacques Soustelle : *la Pensée cosmologique des anciens Mexicains* (3) pour s'assurer que, près d'un demi-siècle plus tard, cette méthode n'a rien perdu de sa fécondité.

Mais personne, en France ou aux États-Unis, n'a jamais pensé, comme M. Gurvitch nous le fait dire, que ce palier doive être isolé des autres et qu'il faille identifier structure spatiale et structure sociale. Nous partons seulement de deux observations :

1º Un grand nombre de sociétés indigènes ont choisi consciemment de projeter dans l'espace un schéma de leurs institutions ; ainsi, la distribution circulaire des campements sioux et des villages gé du Brésil central, ou encore le plan des villes, le tracé des routes et l'emplacement des temples et des autels dans l'ancien Pérou. L'étude de ces faits de distribution permet d'accéder à l'idée que les indigènes se font de leur structure sociale, et, par l'examen des lacunes et des contradictions, à la structure réelle, celle-ci souvent fort différente de celle-là. Le chapitre : *les Organisations dualistes existent-elles?* du présent volume offre une illustration de cette méthode.

2º Même quand la société se montre indifférente à l'espace, ou à un certain type d'espace (ainsi l'espace urbain, quand il n'a pas été planifié), tout se passe comme si les structures inconscientes profitaient, si l'on peut dire, de cette indifférence pour envahir le domaine vacant et s'y affirmer de façon

(1) *Loc. cit.*, p. 17.
(2) *Année sociologique*, respectivement VI, 1901-1902 et IX, 1904-1905.
(3) Paris, Hermann, 1940.

symbolique ou réelle, un peu comme les préoccupations inconscientes utilisent la « vacance » du sommeil pour s'exprimer sous forme de rêve, ainsi que Freud l'a enseigné. Cette seconde constatation vaut à la fois pour celles des sociétés, dites primitives, qui sont apparemment indifférentes à l'expression spatiale, et pour les sociétés plus complexes qui professent la même attitude : ainsi, les villes contemporaines, dont la plupart révèlent des structures spatiales qui peuvent être ramenées à quelques types seulement, et fournissent certains indices sur la structure sociale sous-jacente.

Faut-il maintenant répondre à ce grief de M. Gurvitch que, chez moi, « il ne resterait plus rien d'une réalité *sui generis*, des « phénomènes sociaux totaux, » des unités collectives macro-sociologiques (1)? » J'ai passé les plus belles années de ma vie à étudier quelques « unités collectives macro-sociologiques. » Mais, pour les évoquer, je n'ai pas besoin d'un terme barbare, qui offense les oreilles et l'humanité ; car mon souvenir les désigne par leurs noms, qui sont Caduveo, Bororo, Nambikwara, Mundé, Tupi-Kawahib, Mogh et Kuki, et chacun me rappelle un point de la Terre, un moment de mon histoire et de celle du monde. Tous ensemble, ils me rapprochent d'hommes et de femmes que j'ai aimés ou redoutés, et dont les visages hantent ma mémoire ; ils me rendent présents des fatigues, des joies, des souffrances, parfois aussi des dangers. Voilà mes témoins ; ils suffisent pour manifester le lien qui unit mes vues théoriques à la réalité, et pour récuser M. Gurvitch.

Quant au reproche, enfin, de revenir « d'une façon à peine voilée, après tant d'efforts, à la conception traditionnelle de l'ordre social (2), » je ne m'y attarderais pas si d'autres auteurs n'avaient paru troublés par la notion d'*ordre des ordres*, introduite à la fin de mon article sur la structure en ethnologie (3).

(1) *Loc. cit.*, p. 19.
(2) *Loc. cit.*, p. 21.
(3) Cf. p. 347 de ce volume. Je pense surtout à M. M. Rodinson, dans ses deux articles : Racisme et civilisation, *la Nouvelle Critique*, nº 66, juin 1955, et Ethnographie et relativisme, *id.*, nº 69, nov. 1955. En même temps qu'elle publiait le second de ces articles, la rédaction de *la Nouvelle Critique* m'as-

Mes critiques croient, en effet, que l'*ordre des ordres*, tel que je le conçois, consiste, soit dans une restitution totale de la société concrète que je m'étais d'abord efforcé d'analyser en structures (rendant ainsi cette démarche inutile), soit dans l'affirmation que, pour une société donnée, toutes les structures sont homologues, ce qui reviendrait à dire que chaque société constitue une sorte de monade, à la fois parfaitement cohérente et complètement fermée sur elle-même. Les deux hypothèses sont aussi éloignées que possible de ma pensée.

L'ordre des ordres n'est pas une récapitulation des phénomènes soumis à l'analyse. C'est l'expression la plus abstraite des rapports qu'entretiennent entre eux les niveaux où l'analyse structurale peut s'exercer, à tel point que les formules doivent être parfois les mêmes pour des sociétés historiquement et géographiquement éloignées, un peu, si l'on me permet cette comparaison, comme des molécules de composition chimique différente, les unes simples, les autres compliquées, qui pourraient néanmoins avoir, au même titre, une structure

surait, par plusieurs lettres, « que les pages de la revue m'étaient ouvertes. » Je répondis donc la lettre suivante :

Le 25 novembre 1955.

Monsieur le Rédacteur en chef,

Pour la deuxième fois en quelques mois, M. Maxime Rodinson publie dans *la Nouvelle Critique* un article qui m'est largement consacré. Comme l'auteur semble plus soucieux de creuser un fossé entre nous que de souligner les points qui nous rapprochent, je le décevrai sans doute en disant que ses articles m'ont paru vigoureux et bien construits et que, dans l'ensemble, je me sens d'accord avec lui. Tout au plus exprimerai-je un regret : puisqu'on me donnait tant d'attention, il eût été plus fécond de rechercher comment j'essaye de réintégrer dans le courant marxiste les acquisitions ethnologiques de ces cinquante dernières années. M. Rodinson semble décidé à les rejeter en bloc. Ne conviendrait-il pas plutôt de distinguer entre les résultats scientifiques proprement dits et l'usage politique et idéologique qu'on en fait trop souvent, aux États-Unis et ailleurs? L'attitude de M. Rodinson correspond, certes, à celle d'une orthodoxie qui s'était affirmée avec éclat, à propos de la linguistique, de la physique, de la biologie et de la cybernétique. On a changé tout cela depuis peu, et M. Rodinson apprendra sans doute prochainement qu'il retarde. Je remarque d'ailleurs que, sur une question qui ressemble par certains aspects à celle dont il traite — je veux dire les tendances actuelles de la mécanique quantique — *la Nouvelle Critique* témoigne, dans le dernier numéro, d'une attitude infiniment plus prudente et nuancée, qu'on pourrait utilement étendre aux problèmes théoriques de l'ethnologie.

M. Rodinson me reproche une méconnaissance de la notion de structure, que je croyais avoir empruntée — entre autres — à Marx et Engels, pour lui donner un rôle essentiel dont on me fait plus communément grief. Quant à sa critique de la notion de culture, ou plutôt de certaines de ses acceptions, je suis d'accord avec lui. Les mérites de Kroeber, que je me suis plu à reconnaître, tiennent à d'autres ouvrages (notamment l'admirable *Handbook of the Indians of California*) que

« droite » ou une structure « gauche ». J'entends donc, par ordre des ordres, les propriétés formelles de l'ensemble composé des sous-ensembles dont chacun correspond à un niveau structurel donné.

Comme le dit M. Jean Pouillon, qui traduit ici ma pensée en termes auxquels je souscris pleinement, il s'agit de savoir si l'on peut élaborer « un système des différences qui ne conduise ni à leur simple juxtaposition, ni à leur effacement artificiel (1). »

Je ne postule pas une sorte d'harmonie préétablie entre les divers niveaux de structure. Ils peuvent être parfaitement — et ils sont souvent — en contradiction les uns avec les autres, mais les modalités selon lesquelles ils se contredisent appartiennent toutes à un même groupe. C'est bien, d'ailleurs, ce qu'enseigne le matérialisme historique quand il affirme qu'il est toujours possible de passer, par transformation, de la structure économique ou de celle des rapports sociaux à la structure du droit, de l'art ou de la religion. Mais

cette malheureuse tentative de statistique culturelle dont M. Rodinson présente une critique juste dans son fond, mais à côté de la vraie question. Une entreprise, absurde en apparence, avait tout de même un intérêt certain, dans le cadre géographique très particulier et à bien des égards privilégié, offert par la Californie. La diversité et la densité ethnographiques y furent telles qu'on pouvait être tenté d'y vérifier si, malgré un recensement des traits culturels fait de façon systématiquement mécanique et résolument inintelligente, les éléments significatifs ne s'ordonneraient pas spontanément : tentative reprise depuis sur le terrain psychologique par L. Guttman, non sans succès.

Enfin M. Rodinson me conseille d'abandonner la notion de culture pour celle de société. Sans renoncer à la première, je ne l'ai pas attendu pour essayer de les placer l'une et l'autre dans une perspective compatible avec les principes du marxisme. S'il avait lu mon livre, au lieu de se contenter des extraits publiés il y a quelques mois, il y aurait trouvé, en plus d'une hypothèse marxiste sur l'origine de l'écriture, deux études consacrées à des tribus brésiliennes — Caduveo et Bororo — qui sont des tentatives d'interprétation des superstructures indigènes fondées sur le matérialisme dialectique, et dont la nouveauté, dans la littérature ethnographique occidentale, méritait peut-être plus de soin et de sympathie.

Parmi les critiques contemporains, M. Rodinson n'est certainement pas le seul à trouver normal de réfuter un auteur à partir de quelques fragments. D'autres libertés sont plus rares ; notamment, celle qui consiste à utiliser de fausses citations. C'est pourtant ce que fait M. Rodinson dans son dernier article (p. 61) en mettant en italiques et entre guillemets trois lignes qu'il me prête et dont il donne la référence en note (*Race et Histoire*, p. 40). Qu'on s'y réfère : elles n'y sont pas et je ne me souviens pas les avoir jamais écrites.

Veuillez agréer, etc.

La Nouvelle Critique rectifia la citation erronée dans son numéro suivant. Quant à la lettre, elle ne fut jamais publiée.

(1) J. Pouillon, *loc. cit.*, p. 155.

jamais Marx n'a prétendu que ces transformations fussent d'un seul type, par exemple que l'idéologie ne puisse que refléter les rapports sociaux, à la façon d'un miroir. Il pense que ces transformations sont dialectiques, et, dans certains cas, il se donne beaucoup de mal pour retrouver la transformation indispensable qui semblait, au premier abord, rebelle à l'analyse (1).

Si l'on veut bien admettre, dans la ligne même de la pensée de Marx, que les infrastructures et les superstructures comportent des niveaux multiples, et qu'il existe divers types de transformations pour passer d'un niveau à l'autre, on concevra aussi qu'il soit possible, en dernière analyse et abstraction faite des contenus, de caractériser divers types de sociétés par des lois de transformation : formules indiquant le nombre, la puissance, le sens et l'ordre des torsions qu'il faudrait — si l'on peut dire — annuler, pour retrouver un rapport d'homologie idéal (logiquement et non moralement) entre les différents niveaux structurés.

Car cette réduction est en même temps une critique. En substituant à un modèle complexe un modèle simple doté d'un meilleur rendement logique, l'anthropologue dévoile les détours et les artifices — conscients et inconscients — auxquels chaque société a recours, pour tenter de résoudre les contradictions qui lui sont inhérentes et, en tout cas, pour les dissimuler.

Cet éclaircissement, déjà fourni par mes travaux antérieurs (2) et dont M. Gurvitch aurait dû tenir compte, ne m'expose-t-il pas à une autre critique? Si chaque société est affligée d'une même tare qui se manifeste sous le double aspect d'une dysharmonie logique et d'une iniquité sociale, pourquoi ses membres les plus lucides s'efforceraient-ils péniblement de la changer? Le changement aurait pour résultat de remplacer une forme sociale par une autre, et si toutes se valent, à quoi bon?

M. Rodinson cite, à l'appui de cet argument (3), un passage

(1) Par exemple, dans le célèbre passage sur l'art grec, de la préface, dite inédite, à la *Critique de l'Économie politique*, et aussi, d'un autre point de vue, dans le *Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*.

(2) Cf. chap. I et VII de cet ouvrage.

(3) M. Rodinson, *loc. cit.*, pp. 50-52 et *passim*.

de *Tristes Tropiques :* « Aucune société n'est foncièrement bonne, mais aucune n'est absolument mauvaise ; toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît approximativement constante (1)... » Mais, c'est isoler de façon tendancieuse une étape d'un raisonnement, par lequel je m'efforçais de résoudre l'antinomie apparente entre la pensée et l'action. En effet :

1º Dans le passage critiqué par M. Rodinson, l'argument relativiste est opposé seulement à une entreprise qui voudrait classer *les unes par rapport aux autres* des sociétés très éloignées de celle de l'observateur, soit, par exemple, de notre point de vue, une population mélanésienne et une tribu nord-américaine. Je maintiens que nous ne disposons d'aucun système de référence, légitimement applicable à des sociétés situées aux confins de notre univers sociologique et envisagées dans leur rapport réciproque.

2º Par contre, je distinguais soigneusement ce premier cas d'un autre, consistant, non pas à classer entre elles des sociétés lointaines, mais deux états, historiquement rapprochés, du développement de notre propre société (ou, en généralisant, de la société de l'observateur). Quand le système de référence est ainsi « intériorisé, » tout change. Cette deuxième étape permet, en effet, sans rien retenir d'aucune société, de « les utiliser toutes pour dégager ces principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs, et non de celles des sociétés étrangères ; en raison d'un privilège inverse du précédent, c'est la société seule à laquelle nous appartenons que nous sommes en position de transformer sans risquer de la détruire ; car ces changements viennent aussi d'elle, que nous y introduisons (2). »

Loin donc de me satisfaire d'un relativisme statique, comme certains anthropologues américains justement critiqués par M. Rodinson, mais avec lesquels il a tort de me confondre, j'en dénonce le péril, « abîme » où l'ethnologue risque toujours de tomber. Ma solution est constructive, puisqu'elle

(1) *Tristes Tropiques, loc. cit.*, p. 417.
(2) *Loc. cit.*, p. 424.

fonde, sur les mêmes principes, deux attitudes apparemment contradictoires : le respect envers des sociétés très différentes de la nôtre, et la participation active aux efforts de transformation de notre propre société.

Y a-t-il là, comme M. Rodinson le prétend, de quoi « désespérer Billancourt? » Billancourt mériterait peu d'intérêt si, cannibale à sa manière (et plus gravement que les anthropophages, car ce serait être cannibale *en esprit*), il était indispensable à sa sécurité intellectuelle et morale que les Papous ne fussent bons qu'à faire des prolétaires. Heureusement, la théorie ethnologique ne joue pas un rôle si important dans les revendications syndicales. Par contre, je m'étonne de trouver, sous la plume d'un savant aux idées avancées, un argument déjà rencontré chez des penseurs d'une orientation fort différente.

Pas plus dans *Race et Histoire* que dans *Tristes Tropiques*, je n'ai cherché à détruire l'idée de progrès, mais plutôt à la faire passer, du rang de catégorie universelle du développement humain, à celui de mode particulier d'existence, propre à notre société (et peut-être à quelques autres), quand elle essaye de se penser elle-même.

Prétendre qu'une telle conception du progrès, intériorisé à chaque société et dépouillé de sa transcendance, risque de livrer les hommes au découragement, m'apparaît comme la transposition — dans le langage de l'histoire et sur le plan de la vie collective — de l'argument métaphysique selon lequel toute moralité serait compromise, si l'individu cessait de croire qu'il possède une âme immortelle. L'athéisme s'est vu opposer pendant des siècles l'argument de M. Rodinson ; lui aussi « désespérait » les hommes, et très particulièrement les classes laborieuses, dont on craignait qu'elles ne perdissent le goût du travail, faute des sanctions et des récompenses de l'au-delà.

Nombreux pourtant sont les hommes (surtout à Billancourt) qui acceptent l'idée d'une durée personnelle limitée à celle de leur vie terrestre ; ils n'ont pas perdu pour autant leur sens moral et leur volonté d'œuvrer à l'amélioration de leur sort et de celui de leurs descendants.

Ce qui est vrai des individus ne le serait-il plus des groupes? Une société peut vivre, agir, se transformer sans se laisser eni-

vrer de la conviction que celles qui l'ont précédée de quelques dizaines de millénaires n'ont rien fait d'autre que lui préparer le terrain, que toutes ses contemporaines — fût-ce aux antipodes — conspirent laborieusement à la rejoindre, et que celles qui lui succéderont jusqu'à la fin des siècles auront pour seul souci de se maintenir dans sa lancée. Ce serait faire preuve d'un anthropocentrisme aussi naïf que celui qui plaçait jadis la Terre au centre de l'Univers, et l'homme au sommet de la création. Mais cet anthropocentrisme, professé au bénéfice de notre seule société, serait aujourd'hui odieux.

Il y a plus. Car M. Rodinson m'attaque au nom du marxisme alors que ma conception est infiniment plus proche de la pensée de Marx que la sienne. Je rappellerai d'abord que la distinction, développée dans *Race et Histoire*, entre histoire stationnaire, histoire fluctuante et histoire cumulative, peut se réclamer de certains textes de Marx : « La simplicité de l'organisme productif de ces communautés qui se suffisent à elles-mêmes, se reproduisent constamment sous la même forme et, une fois détruites accidentellement, se reconstituent au même lieu et avec le même nom, nous fournit la clef de l'immutabilité des *sociétés* asiatiques, immutabilité qui contraste, d'une manière si étrange, avec la dissolution et la reconstruction incessante des *États* asiatiques, les changements violents de leurs dynasties (1). » C'est, en effet, chez Marx et chez Engels, une idée fréquemment exprimée que les sociétés primitives, ou censées telles, sont régies par des liens de consanguinité (que nous appelons aujourd'hui structures de parenté) et non par des rapports productifs. Si ces sociétés n'étaient pas détruites du dehors, elles pourraient se perpétuer indéfiniment. La catégorie de temps qui leur est applicable n'a rien à voir avec celle que nous utilisons pour comprendre notre propre développement (2).

(1) K. Marx, *le Capital*, trad. Roy, Éditions sociales, Paris, 1950-1951, vol. II, p. 48.

(2) Ces thèmes sont constamment repris dans *le Capital* à propos de l'Inde et des sociétés germaniques anciennes, qui étaient alors les sociétés les plus « primitives » dont Marx eût connaissance. Engels les a généralisés dans l'*Anti-Dühring* et dans *l'Origine de la famille, de la propriété et de l'État*.

Cette conception n'est nullement en contradiction avec la célèbre formule du *Manifeste communiste :* « L'histoire de toute société connue jusqu'ici est l'histoire des luttes de classes. » Dans la ligne de la philosophie de l'État de Hegel, cette formule signifie, non pas que la lutte des classes est co-extensive à l'humanité, mais que les notions d'histoire et de société ne peuvent être appliquées, avec le sens plein que Marx leur donne, qu'à partir du moment où la lutte des classes fait son apparition. La lettre à Weydemeyer l'établit clairement : « Ce que j'ai fait de nouveau, écrit Marx, c'est de démontrer... que *l'existence des classes* n'est liée qu'à des *phases historiques déterminées du développement de la production* (1)... »

M. Rodinson peut donc méditer cette réflexion de Marx, dans la préface, dite inédite, à la *Critique de l'Économie politique :* « La prétendue évolution historique repose en général sur le fait que la dernière formation sociale considère les formations passées comme autant d'étapes conduisant à elle-même et qu'elle les conçoit toujours d'un point de vue partial, étant rarement, et seulement dans des conditions bien déterminées, capable de se critiquer soi-même (2). »

Ce chapitre était achevé quand a paru le pamphlet souvent injuste, mais plein de verve et de talent, de M. Jean-François Revel (3). Le chapitre VIII m'étant en partie consacré, je répondrai brièvement.

M. Revel m'attaque, mais non sans embarras. Car s'il me reconnaissait pour ce que je suis : un ethnologue qui a travaillé sur le terrain et qui, après avoir exposé le résultat de ses observations, a entrepris de remonter jusqu'aux principes de sa science à partir de ces observations mêmes et de celles de ses collègues, M. Revel devrait s'interdire de me discuter. Aussi commence-t-il par me métamorphoser en sociologue, après quoi il insinue qu'en raison de ma formation philosophique, ma sociologie est une philosophie déguisée. Dès lors, nous sommes entre collègues, et M. Revel peut allégrement

(1) Cité d'après M. RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957, p. 257.
(2) Cité d'après K. MARX, *Pages choisies, etc.*, par M. Rubel, Paris, 1948, p. 67.
(3) J. F. REVEL, *Pourquoi des philosophes?* Paris, 1957.

piétiner mes plates-bandes sans même se rendre compte qu'il procède, à l'égard de l'ethnologie, exactement comme il reproche, tout au long de son livre, à la philosophie de le faire vis-à-vis des autres connaissances positives.

Mais je ne suis pas sociologue et je ne m'intéresse que de façon subsidiaire à notre société. Celles que je cherche d'abord à comprendre sont ces sociétés dites primitives dont s'occupent les ethnologues. Quand j'interprète, au grand mécontentement de M. Revel, l'échange du vin dans les restaurants du Midi de la France en termes de prestations sociales, mon but premier n'est pas d'expliquer des coutumes contemporaines au moyen d'institutions archaïques mais d'aider le lecteur, membre d'une société contemporaine, à retrouver dans son expérience propre et à partir d'usages qui sont, en effet, vestigiels ou embryonnaires, des institutions qui pourraient autrement lui rester incompréhensibles. La question n'est donc pas de savoir si l'échange du vin est une survivance du *potlatch* mais si, grâce à cette comparaison, on arrive à cerner de plus près les sentiments, intentions et attitudes de l'indigène engagé dans un cycle de prestations. L'ethnographe qui a vécu avec les indigènes et s'est trouvé associé à de semblables cérémonies comme spectateur ou comme participant peut avoir une opinion là-dessus, M. Revel non.

Par une curieuse contradiction d'ailleurs, M. Revel, qui se refuse à admettre que les catégories des sociétés primitives puissent être appliquées à notre propre société, tient essentiellement à appliquer nos catégories à l'étude des sociétés primitives : « Il est absolument certain, » dit-il, que les prestations « dans lesquelles s'engouffrent en définitive toutes les richesses d'une société... répondent aux conditions déterminées d'un mode de production et d'une structure sociale. » Et il poursuit : « Il est même probable — à moins d'une exception unique dans l'Histoire, mais alors il faudrait en rendre compte — qu'elles recouvrent une exploitation économique d'une partie des membres de chaque société de ce type par une autre (1). »

Comment M. Revel peut-il être « absolument certain? » Et comment sait-il que l'exception serait « unique dans l'His-

(1) *Loc. cit.*, p. 138.

toire? » A-t-il étudié sur place les institutions mélanésiennes et américaines? A-t-il seulement dépouillé les nombreux ouvrages portant sur le *kula* et son évolution de 1910 à 1950, sur le *potlatch* depuis le début du XIX[e] siècle jusqu'au XX[e]? S'il l'avait fait, il saurait d'abord qu'il est absurde de croire que toutes les richesses d'une société s'engouffrent dans ces échanges ; il aurait ensuite — pour certains cas et pour certaines périodes — des idées plus précises sur la proportion et le genre des richesses impliquées ; enfin et surtout, il s'apercevrait que, du point de vue même qui l'intéresse — l'exploitation économique de l'homme par l'homme — les deux cultures auxquelles il pense sont incomparables. Dans l'une d'elles, cette exploitation se manifeste avec des caractères qu'à la rigueur, on pourrait appeler pré-capitalistes. Même en Alaska et en Colombie britannique pourtant, cette exploitation agit comme un facteur externe : elle donne seulement plus d'amplitude à des institutions qui peuvent exister sans elle et dont la nature générale doit être définie en d'autres termes.

Que M. Revel ne se hâte pas de protester : je ne fais ici que paraphraser Engels qui, par chance, s'est prononcé sur ce problème et à propos des sociétés mêmes que M. Revel a dans l'esprit. Engels a écrit en effet : « Pour tirer au clair le parallèle entre les Germains de Tacite et les Peaux-Rouges américains, j'ai fait de modestes extraits du premier volume de ton Bancroft [*Native Races*, etc.]. La ressemblance est en fait d'autant plus surprenante que le mode de production est si foncièrement différent — ici des pêcheurs et des chasseurs sans élevage ni agriculture, là l'élevage nomade qui passe à la culture des champs. Cela prouve précisément combien, à ce stade, le mode de production est moins décisif que le degré de décomposition des vieux liens de consanguinité et de l'ancienne communauté réciproque des sexes dans la tribu. Sans quoi les Tlingit, dans l'Amérique anciennement russe, ne pourraient pas être le pur pendant des Germains (1)... »

Il devait être réservé à Marcel Mauss, dans l'*Essai sur le Don* que M. Revel critique bien mal à propos, de justifier et de développer cette intuition de Engels qu'il existe un paral-

(1) Lettre à Marx, du 8 décembre 1882.

lélisme frappant, entre certaines institutions germaniques et celtiques, et celles des sociétés à *potlatch*. Cela, sans se préoccuper de trouver par derrière des « conditions déterminées d'un mode de production » dont Engels avait déjà compris que la recherche était illusoire. Mais Marx et Engels savaient incomparablement plus d'ethnologie, il y a près d'un siècle, que M. Revel n'en sait aujourd'hui.

Aussi, je suis bien d'accord avec M. Revel quand il écrit : « La tare la plus grave que la philosophie a transmise à la sociologie est peut-être... l'obsession de vouloir constituer d'emblée des explications intégrales (1), » car il fait ici son propre procès. C'est lui qui me reproche, en effet, de ne pas apporter d'explication ; de faire comme si je croyais « qu'il n'y a aucune raison au fond, pour que telle société adopte telles institutions et une autre société d'autres institutions. » C'est lui qui exige des ethnologues réponse à des questions telles que : « Pourquoi les sociétés se structurent-elles différemment? Pourquoi chaque structure évolue-t-elle?... *Pourquoi il y a des différences* entre les institutions et entre les sociétés, et quelles réponses à quels conditionnements supposent ces différences (2)... » Ces questions sont très pertinentes, et nous aimerions pouvoir y répondre. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'estimons être en mesure de le faire que pour des cas précis et limités et même là, nos interprétations demeurent fragmentaires et isolées. Libre à M. Revel de croire la tâche facile, puisque selon lui « il est absolument certain » que, depuis cinq cent mille ans à peu près qu'a commencé l'évolution sociale de l'homme, l'exploitation économique explique tout.

Telle n'était pas, on l'a vu, l'opinion de Marx et d'Engels. Ils pensaient que, dans les sociétés extra- ou anté-capitalistes, les liens de consanguinité jouaient un plus grand rôle que les rapports de classes. Je ne crois donc pas m'être montré infidèle à leur enseignement en essayant, soixante-dix ans après Lewis H. Morgan qu'ils ont tant admiré, de reprendre la tentative de ce dernier, c'est-à-dire d'élaborer une nouvelle typologie des systèmes de parenté à la lumière des connais-

(1) *Loc. cit.*, p. 147.
(2) *Loc. cit.*, p. 141.

sances acquises depuis lors, par moi-même et par d'autres, sur le terrain (1).

Mais c'est sur cette typologie que je demande qu'on me juge, non sur des hypothèses psychologiques ou sociologiques dont M. Revel s'empare, comme si elles étaient autre chose que des échafaudages, momentanément utiles à l'ethnologue pour ranger ses observations, agencer ses classifications, ordonner ses types. Qu'un de mes collègues vienne me dire que mon analyse théorique des systèmes de parenté Murngin ou Gilyak est contredite par ses observations ou que j'ai mal interprété, quand je me trouvais parmi ces Indiens, la chefferie des Nambikwara, la place de l'art dans la société des Caduveo, la structure sociale des Bororo, la nature des clans des Tupi-Kawahib, je l'écouterai avec déférence et attention. Mais quand M. Revel, qui n'a cure de la filiation patrilinéaire, du mariage bilatéral, de l'organisation dualiste ou des régimes dysharmoniques, me reproche (sans même comprendre que je cherche seulement à décrire et à analyser certains aspects du monde objectif) « d'aplatir la réalité sociale » parce que, pour lui, tout est plat qui ne se traduit pas instantanément dans un langage dont il a peut-être raison de se servir pour parler de la civilisation occidentale, mais auquel ses créateurs ont expressément refusé tout autre usage, c'est à moi de m'écrier, sette fois à son adresse : oui, certes, pourquoi des philocophes?

(1) Dans l'histoire du marxisme, la déviation de M. Revel, qui est aussi celle de M. Rodinson, n'est pas nouvelle. Elle remonte à Kautsky et dès 1883, Engels s'était vu obligé de la dénoncer. Comme MM. Revel et Rodinson, Kautsky voulait en effet interpréter les sociétés primitives selon le matérialisme historique, utilisant exclusivement des notions économiques telles celle de *barbarie* définie par Engels à la suite de Morgan : période de l'élevage du bétail, de l'agriculture, de l'apprentissage des méthodes qui permettent une production accrue des produits naturels (cf. Engels, *l'Origine de la famille*, etc., trad. Stern, Paris, 1954, p. 32). A quoi Engels répond : « Ce n'est pas la barbarie qui prouve le caractère primitif, mais le degré d'intégrité des vieux liens de consanguinité de la tribu. Ce sont donc eux qu'il faut établir dans chaque cas particulier, avant de pouvoir tirer des phénomènes isolés des conclusions pour telle ou telle tribu. » (Lettre à Kautsky du 10 février 1883, *loc. cit.*, pp. 301-302). Qu'ai-je fait d'autre, en écrivant *les Structures*, sinon établir « dans chaque cas particulier » en quoi consistent, « pour telle et telle tribu, » les « vieux liens de consanguinité? »

Raisonner comme le font MM. Revel et Rodinson serait livrer les sciences humaines à l'obscurantisme. Que penserait-on d'entrepreneurs et d'architectes qui condamneraient la physique cosmique au nom des lois de la pesanteur, et sous le prétexte qu'une géométrie, fondée sur la considération d'espaces diversement courbés, rendrait vaines les techniques traditionnelles pour abattre ou pour construire des maisons? Le démolisseur et l'architecte ont raison de croire en la seule géométrie euclidienne, mais ils ne prétendent pas l'imposer à l'astronome. Et, si le concours de celui-ci est requis pour transformer la maison qu'il habite, les catégories qu'il emploie, quand il veut comprendre l'univers, ne le rendent pas automatiquement inapte à manier la pioche et le fil à plomb.

CHAPITRE XVII

PLACE DE L'ANTHROPOLOGIE DANS LES SCIENCES SOCIALES ET PROBLÈMES POSÉS PAR SON ENSEIGNEMENT (1)

OBJET DE CETTE ÉTUDE

L'organisation actuelle des études anthropologiques constitue, à elle seule, une sorte de défi lancé aux auteurs de ce volume. Logiquement, ils auraient dû prévoir un rapport général sur l'enseignement de l'anthropologie sociale, puisque le titre de cette discipline la place au nombre des sciences sociales et qu'elle semble avoir un contenu distinct. Mais immédiatement, les difficultés commencent : où, sauf en Grande-Bretagne, rencontre-t-on un enseignement de l'anthropologie sociale sous une forme distincte et organique et donné dans un département autonome? Tous les autres pays (et, en Grande-Bretagne même, divers établissements) parlent d'anthropologie tout court, ou d'anthropologie culturelle, ou encore d'ethnologie, d'ethnographie, de traditions populaires. Or ces rubriques recouvrent certes l'anthropologie sociale (ou les matières groupées ailleurs sous ce titre), mais bien d'autres choses en même temps : car la technologie, la préhistoire, l'archéologie, certains aspects de la linguistique, l'anthropologie physique, peuvent-ils être considérés comme des sciences sociales? Il semble qu'on sorte du problème au moment même où on l'aborde.

(1) Publié sous ce titre dans un ouvrage : *les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur* édité par l'Unesco, Paris, 1954. Reproduit ici avec l'autorisation de l'Unesco et légèrement modifié.

Mais la situation est encore plus complexe : si l'anthropologie sociale tend à se confondre dans un vaste ensemble de recherches dont l'appartenance aux sciences sociales n'est nullement évidente, par un singulier paradoxe, pourtant, ces recherches se retrouvent fréquemment associées aux sciences sociales sur un autre plan : beaucoup de départements universitaires, aux États-Unis notamment, sont dits « d'anthropologie et de sociologie, » d' « anthropologie et de sciences sociales, » et autres titres équivalents. Au moment où l'on croit saisir la relation entre anthropologie et science sociale, on la perd ; et à peine perdue, on la retrouve sur un plan nouveau.

Tout se passe comme si l'anthropologie sociale et culturelle, loin d'apparaître sur la scène du développement scientifique comme un corps autonome, revendiquant sa place au milieu des autres disciplines, prenait forme un peu à la manière d'une nébuleuse, s'incorporant progressivement une matière jusqu'alors diffuse ou autrement répartie, et déterminant, par cette concentration même, une redistribution générale des sujets de recherche entre toutes les sciences humaines et sociales.

Il importe, en effet, de se pénétrer dès le début de cette vérité : l'anthropologie ne se distingue pas des autres sciences humaines et sociales par un sujet d'études qui lui serait propre. L'histoire a voulu qu'elle commençât par s'intéresser aux sociétés dites « sauvages » ou « primitives », et nous aurons plus loin à en rechercher les raisons. Mais cet intérêt est, de façon croissante, partagé par d'autres disciplines, notamment la démographie, la psychologie sociale, la science politique et le droit. D'autre part, on assiste à ce curieux phénomène que l'anthropologie se développe en même temps que ces sociétés tendent à disparaître, ou tout au moins à perdre leurs caractères distinctifs. C'est donc que l'anthropologie n'est pas absolument solidaire des haches de pierre, du totémisme et de la polygamie. Elle l'a d'ailleurs bien démontré au cours de ces dernières années, qui ont vu des anthropologues se tourner vers l'étude des sociétés dites « civilisées ». Qu'est-ce alors que l'anthropologie? Bornons-nous, pour l'instant, à dire qu'elle procède d'une certaine conception du monde ou d'une manière originale de poser les problèmes, l'une et

l'autre découvertes *à l'occasion* de l'étude de phénomènes sociaux, pas nécessairement plus simples (comme on a si souvent tendance à le croire) que ceux dont la société de l'observateur est le théâtre, mais qui — en raison des grandes différences qu'ils offrent par rapport à ces derniers — rendent manifestes certaines *propriétés générales* de la vie sociale, dont l'anthropologue fait son objet.

On a pu aboutir à cette constatation par bien des voies différentes. Dans certains cas, elle a résulté de l'enquête ethnographique ; dans d'autres, d'une analyse linguistique ; ou encore, de tentatives pour interpréter les résultats d'une fouille archéologique. L'anthropologie est une trop jeune science pour que son enseignement ne reflète pas les circonstances locales et historiques qui sont à l'origine de chaque développement particulier. Ainsi, telle université réunit l'anthropologie culturelle et la linguistique dans un même département, parce que les études linguistiques y ont pris fort tôt un caractère anthropologique, alors qu'une autre procédera à un groupement différent, mais pour des raisons du même ordre.

Dans ces conditions, les auteurs de ce volume pouvaient légitimement se demander s'il était possible, et même souhaitable, d'imposer un caractère faussement systématique à des situations diverses dont chacune relève d'une explication particulière : un rapport général sur l'enseignement de l'anthropologie serait condamné, soit à déformer les faits en les rangeant dans des cadres arbitraires, soit à se dissoudre dans des exposés historiques qui seraient différents pour chaque pays, souvent même pour chaque université. L'anthropologie étant une science en devenir, et dont l'autonomie n'est pas encore universellement reconnue, il a paru nécessaire de procéder d'une autre façon. L'exposition des faits doit partir de la situation réelle ; et puisque, dans l'immense majorité des cas, l'anthropologie sociale se trouve associée à d'autres disciplines et que, parmi les sciences sociales, c'est en compagnie de la sociologie qu'on la rencontre le plus souvent, on s'est résigné à les grouper toutes deux au sein du même rapport général. Mais d'autre part, il s'agit là d'une situation provisoire, résultant non d'un plan réfléchi, mais du hasard et de l'improvisation. Il ne suffit donc pas de définir l'en-

semble, au milieu duquel l'enseignement de l'anthropologie est en train d'émerger ; on doit, aussi, chercher à saisir son orientation présente et les grandes lignes d'une évolution qui s'esquisse çà et là. Le rapport général sur l'enseignement de la sociologie et de l'anthropologie répond à la première préoccupation ; et le présent travail à la seconde.

COUP D'ŒIL SUR LA SITUATION ACTUELLE

Certaines constatations se dégagent de l'étude des faits rassemblés dans le rapport général.

Quelles que soient les différences et les originalités locales, on peut distinguer trois grandes modalités de l'enseignement anthropologique. Celui-ci est offert, tantôt par des chaires dispersées (soit qu'il en existe une seule dans l'université considérée, soit qu'il y en ait plusieurs, mais rattachées à des facultés ou à des établissements différents), tantôt par des départements (qui peuvent être purement anthropologiques ou associer l'anthropologie à d'autres disciplines), tantôt, enfin, par des instituts ou des écoles à caractère inter- ou extra-facultaire, c'est-à-dire regroupant des enseignements donnés, à d'autres titres, dans les diverses facultés, ou organisant des enseignements qui leur soient propres, les deux formules pouvant d'ailleurs se combiner.

Les chaires dispersées.

Cette modalité est très répandue, mais il ne semble pas qu'elle soit jamais adoptée de propos délibéré. Un pays ou une université qui décide d'organiser un enseignement anthropologique commence généralement par créer une chaire, et il s'en tient là si le développement des études se ressent d'un manque d'étudiants ou d'un manque de débouchés (ceci expliquant généralement cela). Si la situation est plus favorable, d'autres chaires sont agrégées à la première et elles tendent à s'organiser en institut ou en département. Cette évolution est très perceptible aux États-Unis où, quand on considère la gamme d'établissements d'enseignement, depuis

les plus petits jusqu'aux plus grands, on retrouve toutes les étapes qui conduisent, du simple cours d'anthropologie demandé à un professeur de discipline voisine, jusqu'au département d'anthropologie comportant une équipe de professeurs et décernant le Ph. D., en passant par la chaire unique agrégée à un autre département, par le département mixte et enfin par le département d'anthropologie ne préparant pas l'étudiant au-delà du B. A. ou du M. A. Mais la création d'un département complet reste toujours le but à atteindre.

Une évolution d'un autre type peut aussi conduire à la dispersion des chaires : tel est le cas de chaires dont le caractère primitif était fort éloigné de l'anthropologie, et qui se trouvent amenées vers elle par une évolution scientifique imprévisible à l'époque de leur fondation. La France en offre deux exemples frappants : l'École nationale des langues orientales vivantes s'est organisée à une époque où l'on pouvait croire que l'étude de toutes les langues du monde se développerait selon des lignes conformes à celles de la philologie classique ; or, l'expérience a prouvé que la connaissance de certaines langues non écrites était conditionnée par l'emploi de méthodes hétérodoxes, qui doivent beaucoup plus à l'anthropologie qu'à la linguistique traditionnelle. De même à l'École pratique des hautes études, où les chaires consacrées aux religions des populations sans tradition écrite, ou à tradition écrite insuffisante, tendent à prendre une orientation différente des autres et à assumer un caractère de plus en plus anthropologique. Dans des cas de ce genre, l'anthropologie contamine, si l'on peut dire, de façon sporadique, des disciplines étrangères et place l'administrateur et l'éducateur devant des problèmes imprévus, auxquels il est très difficile d'apporter une solution respectueuse des groupements traditionnels.

Il faut enfin citer un cas mixte, très bien illustré en Grande-Bretagne : à l'époque même où les études orientales se teintaient progressivement d'anthropologie, le rapide développement des études africaines laissait entrevoir la nécessité d'introduire dans ce domaine des préoccupations philologiques, historiques et archéologiques. D'où la possibilité d'un regroupement, sanctionné il y a quelques années par la transformation de la School of Oriental Studies en School of Orien-

tal and African Studies, où l'anthropologie se trouve intimement associée à la fois aux sciences sociales et aux sciences humaines, ce qui n'eût été possible, pour les régions du monde considérées, dans aucune structure académique régulière.

Les départements.

Théoriquement, la formule du département pourrait paraître idéale. C'est vers elle — on vient de le voir — que tendent les universités américaines ; et dans d'autres pays, où les études anthropologiques sont en plein développement, comme la Grande-Bretagne, l'Australie et l'Inde, des départements d'anthropologie se créent ou se multiplient. En effet, le département d'anthropologie répond à deux nécessités des études : d'une part, des cours bien articulés et correspondant aux différents chapitres ou aspects de la recherche ; de l'autre, la préparation graduelle aux diplômes, depuis les épreuves élémentaires jusqu'au doctorat. Cependant, on doit souligner des difficultés : dans les pays à structure académique rigide et traditionnelle, tels que ceux qui distinguent strictement les « sciences » des « lettres » ou « humanités, » le département d'anthropologie implique une option entre les deux types de facultés : on est donc amené à envisager deux départements, un pour l'anthropologie sociale ou culturelle, l'autre pour l'anthropologie physique. Certes, ces deux branches ont tout intérêt à se spécialiser ; néanmoins un anthropologue, quelle que soit son orientation, ne saurait être dispensé de connaissances de base en anthropologie physique ; quant à celle-ci, elle est perdue si elle ne reste pas continuellement consciente de l'origine sociologique des déterminismes dont elle étudie les effets somatiques ; nous y reviendrons plus loin.

Comme exemple de la situation anormale résultant, pour les études anthropologiques, de la séparation rigide entre faculté des sciences et faculté des lettres, on peut citer la France : l'Université de Paris offre trois certificats anthropologiques — le certificat d'ethnologie (option lettres), qui relève de la faculté des lettres ; le même certificat avec option sciences, qui relève des deux facultés ; enfin le certificat

d'anthropologie (physique), qui relève uniquement de la faculté des sciences. Les étudiants ne sont, certes, ni assez nombreux ni surtout assez spécialisés (puisque ces certificats ne requièrent qu'une année d'études) pour justifier pareille complexité.

D'autre part, les inconvénients de la formule du département se font sentir jusque dans les pays qui y sont le plus attachés. En Angleterre même, l'Université d'Oxford a préféré celle de l'institut (avec l'Institute of Social Anthropology) et en Amérique, des hésitations se font jour de façon croissante, car la formule du département entraîne souvent à une spécialisation trop hâtive avec, pour corollaire, une culture générale insuffisante. Très caractéristique à cet égard est l'exemple de l'Université de Chicago : pour remédier aux défauts qu'on vient de citer, le département d'anthropologie s'est vu d'abord intégrer à une Division of the Social Sciences ; mais, cette réforme à peine réalisée, d'excellents esprits ont commencé à ressentir le besoin de contacts du même ordre avec les sciences humaines. Ainsi s'explique le développement d'une troisième formule : celle des écoles ou instituts.

Les écoles ou instituts.

Les exemples les plus connus en sont l'Escuela Nacional de Anthropologia de Mexico et l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris ; la première offre une formation professionnelle et synthétique qui couronne et spécialise les études universitaires antérieures ; le second s'attache plutôt à regrouper et à compléter des enseignements universitaires existants. L'Institut d'ethnologie dépend, en effet, de trois facultés : droit, lettres et sciences ; pour préparer une épreuve universitaire — le certificat d'ethnologie de la licence ès lettres ou ès sciences — il assigne aux étudiants des enseignements donnés dans les trois facultés et en ajoute d'autres qu'il organise sous sa responsabilité, mais auxquels l'université accorde sa sanction. Le même esprit « interfacultaire » se retrouve dans le programme de la licence d'études des populations d'outre-mer, qui comprend des certificats relevant des facultés de droit et des lettres et, éventuellement, de la faculté des sciences.

Nous dirons plus loin pourquoi cette formule nous semble la plus satisfaisante. Notons seulement ici qu'elle aussi soulève des problèmes : l'autonomie de l'institut doit être trop fréquemment payée par un abaissement de statut, en comparaison avec les enseignements conçus sur un type plus traditionnel. C'est un peu une formule de contrebande : d'où la difficulté d'y introduire une durée suffisante des études avec, pour sanction, des diplômes reconnus au même titre que ceux des facultés. A Paris, on a partiellement réussi à prolonger, pour les meilleurs étudiants, la durée des études jusqu'à deux années, grâce à la création d'un autre établissement, le Centre de formation aux études ethnologiques, consacré à des cours spécialisés et à des travaux pratiques ; mais, ici encore, il s'agit d'une solution équivoque, qui éloigne l'enseignement anthropologique de la filière traditionnelle au lieu de l'en rapprocher, et qui améliore le niveau des études sans les faire, pour autant, bénéficier des sanctions traditionnelles du degré le plus élevé.

On voit, par ces quelques exemples, la difficulté de résoudre les problèmes posés par l'enseignement de l'anthropologie sur la base des expériences acquises. Ce qualificatif ne convient vraiment à aucune d'elles : partout, il s'agit d'expériences en cours, dont le sens et les résultats ne peuvent encore se manifester. Ne convient-il donc pas de formuler la question d'une autre manière? A défaut de faits inductivement analysés et dont on puisse extraire des constantes, interrogeons l'anthropologie elle-même. Cherchons à entrevoir non pas seulement où elle en est, mais vers quoi elle tend. Cette perspective dynamique nous permettra peut-être de dégager les principes qui doivent présider à son enseignement, mieux que la considération statique d'une situation confuse où l'on aurait tort de voir autre chose que l'indice d'une vie bouillonnante et de hautes et ardentes ambitions.

LE CAS DE L'ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE

Une question de compétence se pose d'abord. L'anthropologie, dont la constitution a si profondément bouleversé les

sciences sociales, est-elle, elle-même, une science sociale? Oui, sans doute, puisqu'elle s'occupe de groupements humains. Mais étant — par définition — une « science de l'homme, » ne se confond-elle pas avec les sciences dites humaines? Et par celle de ses branches connue sous le nom d'anthropologie physique presque partout (mais dans plusieurs pays européens, sous celui d'anthropologie tout court) ne relève-t-elle pas des sciences naturelles? Nul ne contestera que l'anthropologie offre ce triple aspect. Et aux États-Unis, où l'organisation tripartite des sciences est particulièrement poussée, les sociétés d'anthropologie se sont vu reconnaître le droit d'affiliation aux trois grands conseils scientifiques dont chacun régit un des domaines qu'on vient de distinguer. Mais on peut, semble-t-il, préciser la nature de cette triple relation.

Considérons d'abord l'anthropologie physique : elle s'occupe de problèmes tels que celui de l'évolution de l'homme à partir de formes animales ; de sa distribution actuelle en groupes raciaux, distingués par des caractères anatomiques ou physiologiques. Peut-on, pour autant, la définir comme une étude *naturelle* de l'homme? Ce serait oublier que les dernières phases, au moins, de l'évolution humaine — celles qui ont différencié les races d'*homo sapiens*, peut-être même les étapes qui ont conduit jusqu'à lui — se sont déroulées dans des conditions fort différentes de celles qui ont régi le développement des autres espèces vivantes : dès que l'homme a acquis le langage (et les techniques très complexes, la grande régularité des formes qui caractérisent les industries préhistoriques, impliquent que le langage leur fût déjà associé, pour en permettre l'enseignement et la transmission) il a lui-même déterminé les modalités de son évolution biologique, sans en avoir nécessairement conscience. Toute société humaine, en effet, modifie les conditions de sa perpétuation physique par un ensemble complexe de règles telles que la prohibition de l'inceste, l'endogamie, l'exogamie, le mariage préférentiel entre certains types de parents, la polygamie ou la monogamie, ou simplement par l'application plus ou moins systématique de normes morales, sociales, économiques et esthétiques. En se conformant à des règles, une société favorise certains types d'unions et en exclut d'autres. L'anthropo-

logue, qui tenterait d'interpréter l'évolution des races ou des sous-races humaines comme si elle était seulement le résultat de conditions naturelles, s'enfermerait dans la même impasse que le zoologue, qui voudrait expliquer la différenciation actuelle des chiens par des considérations purement biologiques ou écologiques, sans tenir compte de l'intervention humaine : sans doute arriverait-il à des hypothèses absolument fantastiques, ou plus vraisemblablement au chaos. Or les hommes ne se sont pas moins *faits* eux-mêmes qu'ils n'ont fait les races de leurs animaux domestiques, avec cette seule différence que le processus a été moins conscient et volontaire dans le premier cas que dans le second. Par conséquent, l'anthropologie physique elle-même — bien qu'elle fasse appel à des connaissances et à des méthodes dérivées des sciences naturelles — entretient des rapports particulièrement étroits avec les sciences sociales. Dans une très large mesure, elle se ramène à l'étude des transformations anatomiques et physiologiques résultant, pour une certaine espèce vivante, de l'apparition de la vie sociale, du langage, d'un système de valeurs ou, pour parler plus généralement, de la *culture*.

ETHNOGRAPHIE, ETHNOLOGIE, ANTHROPOLOGIE

Nous sommes donc très loin de l'époque où les différents aspects des cultures humaines (outillage, vêtements, institutions, croyances) étaient traités comme des sortes de prolongements ou de dépendances des caractères somatiques caractérisant divers groupes humains. La relation inverse serait plus proche de la vérité. Le terme « ethnologie » survit, çà et là, avec ce sens archaïque, notamment en Inde où le système des castes, à la fois endogames et techniquement spécialisées, a donné tardivement et superficiellement quelque consistance à cette connexion ; et en France, où une structure académique très rigide tend à perpétuer une terminologie traditionnelle (ainsi la chaire d' « ethnologie des hommes actuels et des hommes fossiles » au Muséum national d'histoire naturelle : comme s'il existait une relation significative entre la structure anatomique des hommes fossiles et leur

outillage, et comme si l'ethnologie des hommes actuels mettait en cause leur structure anatomique). Mais ces confusions une fois écartées, on reste, après avoir lu le rapport général, confondu par une troublante diversité de termes qu'il convient de définir et de limiter. Quels rapports et quelles différences y a-t-il entre l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie? Qu'entend-on par la distinction (si gênante, semble-t-il, pour les rapporteurs nationaux) entre anthropologie sociale et anthropologie culturelle? Enfin, quels rapports entretient l'anthropologie avec des disciplines fréquemment unies à elle dans un même département : sociologie, science sociale, géographie, parfois même archéologie et linguistique?

La réponse à la première question est relativement simple. Tous les pays, semble-t-il, conçoivent l'ethnographie de la même manière. Elle correspond aux premiers stades de la recherche : observation et description, travail sur le terrain *(field-work)*. Une monographie, portant sur un groupe suffisamment restreint pour que l'auteur ait pu rassembler la majeure partie de son information grâce à une expérience personnelle, constitue le type même de l'étude ethnographique. On ajoutera seulement que l'ethnographie englobe aussi les méthodes et les techniques se rapportant au travail sur le terrain, au classement, à la description et à l'analyse de phénomènes culturels particuliers (qu'il s'agisse d'armes, d'outils, de croyances ou d'institutions). Dans le cas des objets matériels, ces opérations se poursuivent généralement au musée, qui peut être considéré, sous ce rapport, comme un prolongement du terrain (point important sur lequel nous reviendrons).

Par rapport à l'ethnographie, l'ethnologie représente un premier pas vers la synthèse. Sans exclure l'observation directe, elle tend à des conclusions suffisamment étendues pour qu'il soit difficile de les fonder exclusivement sur une connaissance de première main. Cette synthèse peut s'opérer dans trois directions : géographique, si l'on veut intégrer des connaissances relatives à des groupes voisins ; historique, si l'on vise à reconstituer le passé d'une ou de plusieurs populations ; systématique enfin, si l'on isole, pour lui donner une attention particulière, tel type de technique, de coutume ou d'institution. C'est dans ce sens que le terme ethnologie

s'applique, par exemple, au Bureau of American Ethnology de la Smithsonian Institution, à la Zeitschrift für Ethnologie, ou à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris. Dans tous les cas, l'ethnologie comprend l'ethnographie comme sa démarche préliminaire et elle en constitue le prolongement.

Pendant assez longtemps et dans plusieurs pays au moins, on a considéré que cette dualité se suffisait à elle-même. Ce fut le cas, notamment, partout où les préoccupations historico-géographiques étaient prédominantes et où on ne pensait pas que la synthèse pût aller plus loin que la détermination des origines et des centres de diffusion. D'autres pays — la France par exemple — s'en sont également tenus là, mais pour d'autres raisons : le stade ultérieur de la synthèse était laissé à d'autres disciplines : sociologie (au sens français du terme), géographie humaine, histoire, parfois même philosophie. Telles sont, semble-t-il, les raisons pour lesquelles, dans plusieurs pays européens, le terme anthropologie a été laissé disponible et s'est trouvé ainsi limité à l'anthropologie physique.

Au contraire, partout où nous rencontrons les termes d'anthropologie sociale ou culturelle, ils sont liés à une seconde et dernière étape de la synthèse, prenant pour base les conclusions de l'ethnographie et de l'ethnologie. Dans les pays anglo-saxons, l'anthropologie vise à une connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique ; aspirant à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain depuis, disons, les hominidés jusqu'aux races modernes ; et tendant à des conclusions, positives ou négatives, mais valables pour toutes les sociétés humaines, depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne. On peut donc dire, dans ce sens, qu'il existe entre l'anthropologie et l'ethnologie le même rapport qu'on a défini plus haut entre cette dernière et l'ethnographie. Ethnographie, ethnologie et anthropologie ne constituent pas trois disciplines différentes, ou trois conceptions différentes des mêmes études. Ce sont, en fait, trois étapes ou trois moments d'une même recherche, et la préférence pour tel ou tel de ces termes exprime seulement une attention prédominante tournée vers

un type de recherche, qui ne saurait jamais être exclusif des deux autres.

ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET ANTHROPOLOGIE CULTURELLE

Si les termes d'anthropologie sociale ou culturelle visaient seulement à distinguer certains champs d'étude de ceux de l'anthropologie physique, ils ne soulèveraient pas de problème. Mais la prédilection respective de la Grande-Bretagne pour le premier terme et des États-Unis pour le second, et l'éclaircissement de cette divergence au cours d'une récente polémique entre l'Américain G. P. Murdock et l'Anglais R. Firth (1) montrent que l'adoption de chaque terme correspond à des préoccupations théoriques bien définies. Sans doute, dans bien des cas, l'adoption de tel ou tel terme (notamment pour désigner une chaire d'université) a-t-elle été l'effet du hasard. Il semble même que le terme « social anthropology » se soit implanté en Angleterre, parce qu'il était nécessaire d'inventer un titre pour distinguer une nouvelle chaire d'autres, qui avaient épuisé la terminologie traditionnelle. Si l'on veut s'en tenir au sens même des mots « culturel » et « social, » la différence n'est pas très grande non plus. La notion de « culture » est d'origine anglaise, puisqu'on doit à Tylor de l'avoir pour la première fois définie comme : « That complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society (2). » Elle se rapporte donc aux différences caractéristiques existant entre l'homme et l'animal, donnant ainsi naissance à l'opposition, restée depuis lors classique, entre *nature* et *culture*. Dans cette perspective, l'homme figure essentiellement comme *homo faber* ou, comme disent les Anglo-Saxons, *tool-maker*. Coutumes, croyances et institutions apparaissent alors comme des techniques parmi d'autres, d'une nature plus proprement

(1) *American Anthropologist*, vol. 53, nº 4, part I, 1951, pp. 465-489.
(2) E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871, vol. I, p. 1.

intellectuelle, certes : techniques qui sont au service de la vie sociale et la rendent possible, comme les techniques agricoles rendent possible la satisfaction des besoins de nutrition, ou les techniques textiles la protection contre les intempéries. L'anthropologie sociale se réduit à l'étude de l'organisation sociale, chapitre essentiel, mais chapitre seulement parmi tous ceux qui forment l'anthropologie culturelle. Cette façon de poser le problème semble caractéristique de la science américaine, dans les premières phases au moins de son développement.

Ce n'est pas par hasard, sans doute, que le terme même d'anthropologie sociale a fait son apparition en Angleterre pour désigner la première chaire occupée par sir J. G. Frazer, lequel s'intéressait fort peu aux techniques, mais plutôt aux croyances, aux coutumes et aux institutions. C'est pourtant A. R. Radcliffe-Brown qui a dégagé la signification profonde de ce terme, quand il a défini l'objet de ses propres recherches comme étant les *relations sociales* et la *structure sociale*. Ce n'est plus l'*homo faber* qui se trouve alors au premier plan, mais le groupe, et le groupe considéré comme groupe, c'est-à-dire l'ensemble des formes de communication qui fondent la vie sociale. Il n'y a, notons-le, aucune contradiction, et pas même d'opposition, entre les deux perspectives. La meilleure preuve en est dans l'évolution de la pensée sociologique française, où, quelques années à peine après que Durkheim eut montré qu'il fallait étudier les faits sociaux *comme des choses* (ce qui, dans un autre langage, est le point de vue de l'anthropologie culturelle) son neveu et disciple Mauss apportait, en même temps que Malinowski, la vue complémentaire que les choses (objets manufacturés, armes, outils, objets rituels) sont elles-mêmes des *faits sociaux* (ce qui correspond à la perspective de l'anthropologie sociale). On pourrait donc dire qu'anthropologie culturelle et anthropologie sociale couvrent exactement le même programme, l'une, partant des techniques et des objets pour aboutir à cette « super-technique » qu'est l'activité sociale et politique, rendant possible et conditionnant la vie en société ; l'autre, partant de la vie sociale pour descendre jusqu'aux choses sur quoi elle imprime sa marque, et jusqu'aux activités à travers lesquelles elle se manifeste. Toutes les deux comprennent les mêmes chapitres, peut-être

disposés dans un ordre différent, et avec un nombre variable de pages consacré à chacun.

Néanmoins, et même en s'en tenant à ce parallèle, certaines différences plus subtiles se dégagent. L'anthropologie sociale est née de la découverte que tous les aspects de la vie sociale — économique, technique, politique, juridique, esthétique, religieux — constituent un ensemble significatif, et qu'il est impossible de comprendre l'un quelconque de ces aspects sans le replacer au milieu des autres. Elle tend donc à opérer du tout vers les parties ou, au moins, à donner une priorité logique au premier sur les secondes. Une technique n'a pas seulement une *valeur utilitaire;* elle remplit aussi une *fonction* et celle-ci implique, pour être comprise, des considérations sociologiques et non pas seulement historiques, géographiques, mécaniques ou physico-chimiques. L'ensemble des fonctions fait à son tour appel à une nouvelle notion, celle de *structure,* et on sait l'importance que l'idée de structure sociale a prise dans les études anthropologiques contemporaines.

Il est vrai que l'anthropologie culturelle devait, de son côté et presque simultanément, aboutir à une conception analogue, bien que par des voies différentes. Au lieu de la perspective statique présentant l'ensemble du groupe social comme une sorte de système ou de constellation, c'est une préoccupation dynamique — comment la culture se transmet-elle à travers les générations? — qui allait l'amener à une conclusion identique : à savoir que le système des relations unissant entre eux tous les aspects de la vie sociale joue un rôle plus important, dans la transmission de la culture, que chacun de ces aspects pris isolément. Ainsi les études dites de « culture et personnalité » (dont on peut retracer l'origine, dans la tradition de l'anthropologie culturelle, jusqu'à l'enseignement de Franz Boas) devaient se rencontrer, par ce détour imprévu, avec celles de « structure sociale » dérivées de Radcliffe-Brown, et, à travers lui, de Durkheim. Que l'anthropologie se proclame « sociale » ou « culturelle, » elle aspire toujours à connaître l'*homme total,* envisagé, dans un cas, à partir de ses *productions,* dans l'autre, à partir de ses *représentations.* On comprend ainsi qu'une orientation « culturaliste » rapproche l'anthropologie

de la géographie, de la technologie et de la préhistoire, tandis que l'orientation « sociologique » lui crée des affinités plus directes avec l'archéologie, l'histoire et la psychologie. Dans les deux cas, une liaison particulièrement étroite existe avec la linguistique, puisque le langage est à la fois le *fait culturel* par excellence (distinguant l'homme de l'animal) et celui par l'intermédiaire duquel toutes les formes de la vie sociale s'établissent et se perpétuent. Il est donc logique que les structures académiques analysées par le rapport général répugnent le plus souvent à isoler l'anthropologie et la mettent plutôt « en constellation, » si l'on peut dire, avec une ou plusieurs des disciplines suivantes :



Dans le schéma ci-dessus, les relations « horizontales » correspondent surtout à la perspective de l'anthropologie culturelle, les « verticales » à celle de l'anthropologie sociale, et les « obliques » à toutes les deux. Mais outre que, chez les chercheurs modernes, ces perspectives tendent à se confondre, on n'oubliera pas que, même dans les cas extrêmes, il s'agit seulement d'une différence de point de vue, non d'objet. Dans ces conditions, la question de l'unification des termes perd beaucoup de son importance. Il semble y avoir aujourd'hui dans le monde un accord presque unanime pour utiliser le terme « anthropologie » à la place d'ethnographie et d'ethnologie, comme le mieux apte à caractériser l'ensemble de ces trois moments de la recherche. Une enquête internationale récente en fait foi (1). On peut donc, sans hésitation, recommander l'adoption du terme anthropologie dans les titres des départements, instituts ou écoles consacrés aux recherches

(1) Sergi, Terminologia e divisione delle Scienze dell'Uomo ; i resultati di un'inchiesta internazionale, *Rivista di Anthropologia*, t. 35, 1944-1947.

et à l'enseignement correspondants. Mais il n'y a pas lieu d'aller plus loin : les différences toujours fécondes de tempérament et de préoccupations, chez les maîtres chargés des enseignements et de la direction des travaux, trouveront, dans les qualificatifs de *social* et de *culturel*, le moyen d'exprimer leurs nuances particulières.

ANTHROPOLOGIE ET FOLKLORE

Un mot toutefois sur le folklore. Sans entreprendre ici l'histoire de ce terme, qui est fort complexe, on sait qu'en gros, il désigne les recherches qui, tout en relevant de la société de l'observateur, font appel à des méthodes d'enquête et des techniques d'observation du même type que celles auxquelles on a recours pour des sociétés très éloignées. Les raisons de cet état de choses n'ont pas besoin d'être considérées ici. Mais soit qu'on l'explique par la nature archaïque des faits étudiés (donc très éloignés, dans le temps sinon dans l'espace) (1), soit par le caractère collectif et inconscient de certaines formes d'activité sociale et mentale dans toute société, y compris la nôtre (2), les études folkloriques relèvent certainement, soit par leur objet, soit par leur méthode (et sans doute par tous les deux à la fois), de l'anthropologie. Si, dans certains pays, notamment les pays scandinaves, elles semblent préférer un partiel isolement, c'est parce que ces pays se sont posé relativement tard des problèmes anthropologiques, alors qu'ils ont commencé fort tôt à s'interroger sur des problèmes intéressant leur tradition particulière : ils ont ainsi évolué du spécial vers le général, tandis qu'en France, par exemple, c'est la situation inverse qui a prévalu : on a débuté par des préoccupations théoriques sur la nature humaine, et c'est progressivement qu'on s'est adressé aux faits pour fonder ou restreindre la spéculation. La situation

(1) C'est ainsi que l'*Institut international d'archéocivilisation*, dirigé par M. Varagnac, pose le problème.

(2) Ainsi que l'envisagent plutôt le Laboratoire d'ethnographie française et le Musée national français des Arts et Traditions populaires.

la plus favorable est certainement celle où les deux points de vue sont apparus et se sont développés simultanément, comme en Allemagne et dans les pays anglo-saxons (et chaque fois pour des raisons différentes) ; c'est elle aussi qui explique l'avance historique dont les études anthropologiques ont bénéficié dans ces pays.

ANTHROPOLOGIE ET SCIENCES SOCIALES

Une première conclusion se dégage de ces considérations qu'on aurait tort de croire purement théoriques : c'est que l'anthropologie ne saurait, en aucun cas, accepter de se laisser détacher soit des sciences exactes et naturelles (auxquelles la relie l'anthropologie physique), soit des sciences humaines (auxquelles elle tient par toutes ces fibres que lui tissent la géographie, l'archéologie et la linguistique). Si elle devait obligatoirement choisir une allégeance, elle se proclamerait science sociale, mais non dans la mesure où ce terme permettrait de définir un domaine séparé, plutôt, au contraire, parce qu'il souligne un caractère qui tend à être commun à toutes les disciplines : car même le biologiste et le physicien se montrent aujourd'hui de plus en plus conscients des implications sociales de leurs découvertes ou, pour mieux dire, de leur *signification anthropologique*. L'homme ne se contente plus de connaître ; tout en connaissant davantage, il se voit lui-même connaissant, et l'objet véritable de sa recherche devient un peu plus, chaque jour, ce couple indissoluble formé par une humanité qui transforme le monde et qui se transforme elle-même au cours de ses opérations.

Aussi, quand les sciences sociales revendiquent l'aménagement de structures universitaires qui leur soient propres, l'anthropologie s'associe volontiers à leur demande, mais non sans arrière-pensée : elle sait que cette indépendance serait utile au progrès de la psychologie sociale, de la science politique et de la sociologie, et à une modification de points de vue, souvent jugés trop traditionnels, de la part du droit et de la science économique. Néanmoins, et en ce qui la concerne, la création de facultés de sciences sociales, là où elles n'existent

pas encore, ne résoudrait pas ses problèmes ; car si l'anthropologie devait être installée dans de telles facultés, elle s'y sentirait aussi mal à l'aise que dans les facultés des sciences ou dans celles des lettres. En fait, elle relève des trois ordres à la fois ; elle souhaite que les trois ordres possèdent une représentation équilibrée dans l'enseignement pour ne pas souffrir elle-même du déséquilibre qui, autrement, résulterait pour elle de l'impossibilité de faire valoir sa triple appartenance. Pour l'anthropologie, la formule de l'institut ou de l'école regroupant dans une synthèse originale, autour d'enseignements propres, ceux qui seraient donnés dans les trois facultés, fournit la seule solution satisfaisante.

C'est le sort des jeunes sciences de s'inscrire difficilement dans les cadres établis ; on ne soulignera jamais assez que l'anthropologie est, de très loin, la plus jeune par rapport à ces jeunes sciences que sont les sciences sociales, et que les solutions d'ensemble qui conviennent à ses aînées offrent déjà pour elle un caractère traditionnel. Elle a, si l'on peut dire, les pieds sur les sciences naturelles ; elle est adossée aux sciences humaines ; elle regarde vers les sciences sociales. Et puisque, dans ce volume entièrement consacré à ces dernières, c'est ce rapport qu'il importe surtout d'approfondir pour en tirer les conclusions pratiques indispensables, on nous excusera de le considérer plus attentivement.

L'équivoque qui domine les rapports entre anthropologie et sociologie, équivoque à laquelle les documents réunis dans ce volume (1) font fréquemment allusion, tient d'abord à l'ambiguïté qui caractérise l'état actuel de la sociologie elle-même. Son nom de sociologie la désigne comme la science de la société par excellence, celle qui couronne — ou en laquelle se résument — toutes les autres sciences sociales. Mais, depuis l'échec des grandes ambitions de l'école durkheimienne, en fait, elle n'est plus cela nulle part. Dans certains pays, surtout en Europe continentale et parfois aussi en Amérique latine, la sociologie s'inscrit dans la tradition d'une philosophie sociale où la connaissance (qui reste de seconde

(1) Rappelons qu'il ne s'agit pas du présent volume, mais de celui où cette étude figurait primitivement.

ou de troisième main) de recherches concrètes accomplies par d'autres, vient seulement étayer la spéculation. Par contre, dans les pays anglo-saxons (dont le point de vue gagne progressivement l'Amérique latine et les pays asiatiques), la sociologie devient une discipline spéciale qui s'inscrit sur le même plan que les autres sciences sociales : elle étudie les rapports sociaux dans les groupes contemporains sur une base largement expérimentale et ne se distingue en apparence de l'anthropologie, ni par ses méthodes, ni par son objet ; sinon peut-être que ce dernier (agglomérations urbaines, organisations agricoles, États nationaux et communautés qui les constituent, société internationale même) est d'un autre ordre de grandeur, et d'une complexité plus grande, que les sociétés dites primitives. Mais, comme l'anthropologie tend de plus en plus à s'intéresser à ces formes complexes, on perçoit mal quelle est la différence véritable entre les deux.

Pourtant, il reste vrai, dans tous les cas, que la sociologie est étroitement solidaire de l'observateur. Cela est clair dans notre dernier exemple, puisque la sociologie urbaine, rurale, religieuse, occupationnelle, etc., prend pour objet la société de l'observateur ou une société du même type. Mais cette attitude n'est pas moins réelle dans l'autre exemple, qui est celui de la sociologie de synthèse ou à tendance philosophique. Là, le savant étend sans doute son investigation à de plus vastes portions de l'expérience humaine ; il peut même s'attacher à interpréter celle-ci dans sa totalité. Son objet n'est plus limité à l'observateur, mais c'est toujours *du point de vue de l'observateur* qu'il entreprend de l'élargir. Dans son effort pour dégager des interprétations et des significations, c'est *sa propre société* qu'il vise d'abord à expliquer ; ce sont ses propres catégories logiques, ses propres perspectives historiques qu'il applique à l'ensemble. Qu'un sociologue français du XX[e] siècle élabore une théorie générale de la vie en société, elle apparaîtra toujours et de la façon la plus légitime (car cette tentative de distinction n'implique de notre part aucune critique), comme l'œuvre d'un sociologue français du XX[e] siècle. Tandis que l'anthropologue, placé devant la même tâche s'efforcera, volontairement et consciemment aussi (et il n'est nullement certain qu'il y réussisse jamais), de formuler un

système acceptable, aussi bien pour le plus lointain indigène que pour ses propres concitoyens ou contemporains.

Alors que la sociologie s'efforce de faire la science sociale de l'observateur, l'anthropologie cherche, elle, à élaborer la science sociale de l'observé : soit qu'elle vise à atteindre, dans sa description de sociétés étranges et lointaines, le point de vue de l'indigène lui-même ; soit qu'elle élargisse son objet jusqu'à y inclure la société de l'observateur, mais en tâchant alors de dégager un système de référence fondé sur l'expérience ethnographique et qui soit indépendant, à la fois, de l'observateur et de son objet.

On comprend ainsi pourquoi la sociologie peut être considérée (et toujours à bon droit), tantôt comme un *cas particulier* de l'anthropologie (ainsi qu'on a tendance à le faire aux États-Unis), et tantôt comme la discipline placée au sommet de la hiérarchie des sciences sociales : car elle constitue certainement aussi un *cas privilégié,* pour cette raison, bien connue dans l'histoire de la géométrie, que l'adoption du point de vue de l'observateur permet de dégager des propriétés apparemment plus rigoureuses, et certainement d'une application plus commode, que ce n'est le cas pour celles qui impliquent un élargissement de la même perspective à d'autres observateurs possibles. Ainsi, la géométrie euclidienne peut être considérée comme un cas privilégié d'une méta-géométrie, qui comprendrait aussi la considération des espaces autrement structurés.

MISSIONS PROPRES A L'ANTHROPOLOGIE

Interrompons encore une fois ces considérations pour faire le point et nous demander comment, à ce stade de l'analyse, peut être conçu le message propre de l'anthropologie, celui que l'organisation de son enseignement doit lui permettre de transmettre dans les meilleures conditions.

Objectivité.

La première ambition de l'anthropologie est d'atteindre à l'objectivité, d'en inculquer le goût et d'en enseigner les

méthodes. Cette notion d'objectivité doit être pourtant précisée ; il ne s'agit pas seulement d'une objectivité permettant à celui qui la pratique de faire abstraction de ses croyances, de ses préférences et de ses préjugés ; car une telle objectivité caractérise toutes les sciences sociales, sinon elles ne pourraient prétendre au titre de science. Ce que nous avons indiqué aux paragraphes précédents montre que le type d'objectivité à quoi prétend l'anthropologie va plus loin : il ne s'agit pas seulement de s'élever au-dessus des valeurs propres à la société ou au groupe de l'observateur, mais bien de ses *méthodes de pensée;* d'atteindre à une formulation valide, non seulement pour un observateur honnête et objectif, mais pour tous les observateurs possibles. L'anthropologue ne fait donc pas seulement taire ses sentiments : il façonne de nouvelles catégories mentales, contribue à introduire des notions d'espace et de temps, d'opposition et de contradiction, aussi étrangères à la pensée traditionnelle que celles qu'on rencontre aujourd'hui dans certaines branches des sciences naturelles. Cette relation entre la manière dont se posent les mêmes problèmes, dans des disciplines en apparence aussi éloignées, a été admirablement aperçue par le grand physicien Niels Bohr, quand il écrivait : « The traditional differences of [*human cultures*]... in many ways resemble the different equivalent modes in which physical experience can be described (1). »

Et pourtant, cette recherche intransigeante d'une objectivité totale ne peut se dérouler qu'à un niveau où les phénomènes conservent une signification humaine et restent compréhensibles — intellectuellement et sentimentalement — pour une conscience individuelle. Ce point est fort important, car il permet de distinguer le type d'objectivité auquel aspire l'anthropologie, de celui qui intéresse d'autres sciences sociales, et dont on peut légitimement dire qu'il n'est pas moins rigoureux que le sien, bien qu'il se situe sur un autre plan. Les réalités à quoi prétendent la science économique et la démographie ne sont pas moins objectives, mais on ne songe pas à leur demander d'avoir un sens sur le plan de l'expérience

(1) Bohr N., Natural Philosophy and Human Culture, *Nature*, volume 143, 1939.

vécue du sujet, qui ne rencontre jamais dans son devenir historique des objets tels que la valeur, la rentabilité, la productivité marginale ou la population maximum. Ce sont là des notions abstraites, dont l'utilisation par les sciences sociales permet aussi un rapprochement avec les sciences exactes et naturelles, mais d'une tout autre manière ; car, sous ce rapport, l'anthropologie se rapproche plutôt des sciences humaines. Elle se veut *science séméiologique*, elle se situe résolument au niveau de la signification. C'est pour l'anthropologie une raison de plus (à côté de beaucoup d'autres) pour maintenir un contact étroit avec la linguistique, où l'on trouve, à l'égard de ce fait social qu'est le langage, le même souci de ne pas détacher les bases objectives de la langue, c'est-à-dire l'aspect *son*, de sa fonction signifiante, l'aspect *sens* (1).

Totalité.

La seconde ambition de l'anthropologie est la *totalité*. Elle voit, dans la vie sociale, un système dont tous les aspects sont organiquement liés. Elle reconnaît volontiers qu'il est indispensable, pour approfondir la connaissance de certains types de phénomènes, de morceler un ensemble comme le font le psychologue social, le juriste, l'économiste, le spécialiste de science politique. Et elle s'intéresse trop à la méthode des modèles (qu'elle pratique elle-même dans certains domaines comme celui de la parenté) pour ne pas admettre la légitimité de ces modèles particuliers.

Mais, quand l'anthropologue cherche à construire des modèles, c'est toujours en vue, et avec l'arrière-pensée, de découvrir une *forme commune* aux diverses manifestations de la vie sociale. Cette tendance se retrouve aussi bien derrière la notion, introduite par Marcel Mauss, de *fait social total*, que dans celle de *pattern* dont on sait l'importance qu'elle a

(1) Ces lignes venaient d'être écrites quand nous avons rencontré des vues très semblables sous la plume d'un philosophe contemporain. Critiquant une sociologie désuète, M. Jean-Paul Sartre ajoute : « ... La sociologie des primitifs ne tombe jamais sous ces reproches. On étudie là de véritables *ensembles signifiants* » (*les Temps Modernes*, 8e année, nº 84-85 octobre-novembre 1952, p. 729, note 1).

prise dans l'anthropologie anglo-saxonne au cours de ces dernières années.

Signification.

La troisième originalité de la recherche anthropologique est plus difficile à définir et, sans doute, plus importante encore que les deux autres. On a tellement l'habitude de distinguer, par des caractères privatifs, les types de sociétés dont s'occupe l'ethnologue qu'on a du mal à s'apercevoir que sa prédilection tient à des raisons positives. Le domaine de l'anthropologie, dit-on volontiers (et le titre même des chaires l'affirme), consiste dans les sociétés *non* civilisées, *sans* écriture, *pré* ou *non* mécaniques. Mais tous ces qualificatifs dissimulent une réalité positive : ces sociétés sont fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus, à un degré bien plus important que les autres. Ce point demanderait à être longuement justifié ; mais, sans entrer ici dans les détails, il suffira de souligner que le faible volume des sociétés appelées « primitives » (par l'application d'un autre critère négatif) permet généralement de tels rapports, et que même dans le cas où les sociétés de ce type sont trop étendues ou dispersées, les rapports entre les individus les plus éloignés les uns des autres sont construits sur le type des relations plus directes, dont la parenté offre généralement le modèle. Radcliffe-Brown a donné, pour l'Australie, des exemples de ces extensions qui sont aujourd'hui classiques.

LE CRITÈRE DE L'AUTHENTICITÉ

Or, à cet égard, ce sont les sociétés de l'homme moderne qui devraient plutôt être définies par un caractère privatif. Nos relations avec autrui ne sont plus, que de façon occasionnelle et fragmentaire, fondées sur cette expérience globale, cette appréhension concrète d'un sujet par un autre. Elles résultent, pour une large part, de reconstructions indirectes, à travers des documents écrits. Nous sommes reliés à notre passé, non plus par une tradition orale qui implique un contact vécu

avec des personnes — conteurs, prêtres, sages ou anciens — mais par des livres entassés dans des bibliothèques et à travers lesquels la critique s'évertue — avec quelles difficultés — à reconstituer le visage de leurs auteurs. Et sur le plan du présent, nous communiquons avec l'immense majorité de nos contemporains par toutes sortes d'intermédiaires — documents écrits ou mécanismes administratifs — qui élargissent sans doute immensément nos contacts, mais leur confèrent en même temps un caractère d'inauthenticité. Celui-ci est devenu la marque même des rapports entre le citoyen et les Pouvoirs.

Nous n'entendons pas nous livrer au paradoxe, et définir de façon négative l'immense révolution introduite par l'invention de l'écriture. Mais il est indispensable de se rendre compte qu'elle a retiré à l'humanité quelque chose d'essentiel, en même temps qu'elle lui apportait tant de bienfaits. (1) Une juste appréciation de la perte d'autonomie qui a résulté de l'expansion des formes indirectes de communication (livre, photographie, presse, radio, etc.) a prodigieusement manqué, jusqu'à présent, aux organisations internationales et particulièrement à l'Unesco ; mais elle ressort au premier plan des préoccupations des théoriciens de la plus moderne des sciences sociales : celle de la communication, comme on le voit par ce passage de la *Cybernétique* de Wiener : « It is no wonder that the larger communities... contain far less available information than the smaller communities, to say nothing of the human elements of which all communities are built up (2). » Pour se placer sur un terrain plus familier aux sciences sociales, les débats, bien connus de la science politique française, entre partisans du scrutin de liste et du scrutin d'arrondissement, soulignent, d'une façon confuse que la science des communications aiderait utilement à préciser, cette perte d'information qui résulte, pour le groupe, de la substitution de valeurs abstraites au contract personnel entre les électeurs et leurs représentants.

Certes, les sociétés modernes ne sont pas intégralement

(1) Cf. sur ce point *Tristes Tropiques*, chap. XXVIII.

(2) Pages 188-189 ; d'une façon générale, les pages 181-189 mériteraient d'être transcrites tout entières dans la charte de l'Unesco.

inauthentiques. Si l'on considère avec attention les points d'insertion de l'enquête anthropologique, on constate, au contraire, qu'en s'intéressant de plus en plus à l'étude des sociétés modernes, l'anthropologie s'est attachée à y reconnaître et y isoler des *niveaux d'authenticité*. Ce qui permet à l'ethnologue de se trouver sur un terrain familier quand il étudie un village, une entreprise, ou un « voisinage » de grande ville (comme disent les Anglo-Saxons : *neighbourhood*), c'est que tout le monde y connaît tout le monde, ou à peu près. De même, quand les démographes reconnaissent, dans une société moderne, l'existence d'isolats du même ordre de grandeur que ceux qui caractérisent les sociétés primitives (1), ils tendent la main à l'anthropologue, qui se découvre ainsi un nouvel objet. Les enquêtes sur les communautés menées en France sous le patronage de l'Unesco ont été très révélatrices à cet égard : autant les enquêteurs (dont certains avaient une formation anthropologique) se sont trouvés à leur aise dans un village de cinq cents habitants, dont l'étude ne demandait aucune modification de leurs méthodes classiques, autant, dans une ville moyenne, ils ont eu le sentiment de rencontrer un objet irréductible. Pourquoi? Parce que trente mille personnes ne peuvent constituer une société de la même manière que cinq cents. Dans le premier cas, la communication n'est pas principalement établie entre des personnes, ou sur le type de la communication interpersonnelle ; la réalité sociale des « émetteurs » et des « receveurs » (pour parler le langage de la théorie de la communication) disparaît derrière la complexité des « codes » et des « relais (2). »

L'avenir jugera sans doute que la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales est d'avoir introduit (d'ailleurs inconsciemment) cette distinction capitale entre deux modalités d'existence sociale : un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certai-

(1) J. Sutter, et L. Tabah, les Notions d'isolat et de population minimum, *Population*, vol. 6, nº 3, Paris, 1951.

(2) Voir à ce sujet : N. Wiener, *The Human use of human beings*, Boston, 1950.

nement pas absent, mais où des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité.

En même temps que cette distinction explique et fonde l'intérêt croissant de l'anthropologie pour les modes de relations authentiques qui subsistent ou apparaissent dans les sociétés modernes, elle montre les limites de sa prospection. Car s'il est vrai qu'une tribu mélanésienne et un village français sont — *grosso modo* — des entités sociales du même type, cela cesse d'être vrai quand on extrapole au bénéfice d'unités plus vastes. D'où l'erreur des promoteurs des études de caractère national, s'ils veulent travailler seulement en anthropologues ; car, en assimilant inconsciemment des formes de vie sociale irréductibles, ils peuvent seulement aboutir à deux résultats : soit valider les pires préjugés, soit réifier les plus creuses abstractions.

L'ORGANISATION DES ÉTUDES ANTHROPOLOGIQUES

On entrevoit ainsi le bizarre carrefour de disciplines où se trouve aujourd'hui placée l'anthropologie. Pour résoudre le problème de l'objectivité, qui lui est imposé par le besoin d'un langage commun pour traduire des expériences sociales hétérogènes, l'anthropologie commence à se tourner vers les mathématiques et la logique symbolique. Notre vocabulaire courant, qui est le produit de nos propres catégories sociales, est, en effet, insuffisant pour formuler des expériences sociologiques très différentes. Il faut recourir aux symboles, comme le fait le physicien quand il veut dégager ce qu'il y a de commun entre, par exemple, la théorie corpusculaire et la théorie ondulatoire de la lumière : dans le langage de l'homme de la rue, les deux conceptions sont contradictoires ; mais comme elles sont, pour la science, aussi « réelles » l'une que l'autre, on doit recourir à des systèmes de signes d'un nouveau type pour pouvoir passer de l'une à l'autre (1).

(1) Le lecteur désireux d'approfondir ces analogies inattendues entre les sciences sociales et les sciences exactes et naturelles pourra se reporter au beau livre de M. Pierre Auger, *l'Homme microscopique*. Paris, 1952.

Science « séméiologique » en second lieu, c'est vers la linguistique qu'elle se tourne, pour deux raisons : d'abord, parce que seule la connaissance de la langue permet de pénétrer un système de catégories logiques et de valeurs morales différent de celui de l'observateur ; ensuite, parce que la linguistique, mieux qu'aucune autre science, est capable d'enseigner le moyen de passer de la considération d'éléments, en eux-mêmes privés de signification, à celle d'un système sémantique, et de montrer comment le second peut s'édifier au moyen des premiers : ce qui est peut-être, d'abord, le problème du langage, mais après lui et à travers lui, le problème de la culture toute entière.

En troisième lieu, sensible aux interrelations des divers types de phénomènes sociaux, l'anthropologie tient à envisager simultanément leurs aspects économique, juridique, politique, moral, esthétique, religieux ; elle est donc attentive aux développements des autres sciences sociales, et surtout de celles qui partagent avec elle cette perspective totale, c'est-à-dire la géographie humaine, l'histoire sociale et économique, la sociologie.

Enfin, s'attachant essentiellement à ces formes de vie sociale (dont les sociétés dites primitives ne constituent que les exemples les plus faciles à isoler et les réalisations les plus poussées), définies par une authenticité qui se mesure à l'étendue et à la richesse des rapports concrets entre les individus, c'est avec la psychologie (générale et sociale) que, de ce point de vue, l'anthropologie sent qu'elle maintient les contacts les plus étroits.

Il ne saurait être question d'écraser les étudiants sous la masse énorme de connaissances que demanderait la satisfaction intégrale de toutes ces exigences. Mais un certain nombre de conséquences pratiques résultent au moins de la conscience de cette complexité.

1) L'anthropologie est devenue une discipline trop diversifiée et trop technique pour qu'on puisse recommander des enseignements limités à une année, généralement intitulés « introduction à l'anthropologie » (ou autre formule du même genre) consistant habituellement en de vagues commentaires sur l'organisation clanique, la polygamie et le totémisme. Il serait particulièrement dangereux de s'imaginer

qu'avec de telles notions superficielles, on prépare d'une façon quelconque à leur rôle des jeunes gens — missionnaires, administrateurs, diplomates, militaires, etc. — destinés à vivre en contact avec des populations très différentes de la leur. Une introduction à l'anthropologie ne fait pas plus un anthropologue, même amateur, qu'une introduction à la physique ne ferait un physicien, ou même un auxiliaire du physicien.

Les anthropologues portent, à cet égard, de lourdes responsabilités. Si longtemps ignorés et dédaignés, ils se sentent souvent flattés quand on songe à leur demander une teinture d'anthropologie pour parfaire une formation technique. Ils doivent résister à cette séduction de la façon la plus énergique. Il n'est certes pas question — surtout après ce qui vient d'être dit — de transformer tout le monde en anthropologue. Mais si un médecin, un juriste, un missionnaire doivent avoir quelques notions d'anthropologie, c'est sous l'aspect d'une formation très technique et très poussée, dans ces quelques chapitres de la recherche anthropologique qui se rapportent directement à l'exercice de leur profession, et à la région du monde où ils se disposent à l'exercer.

2) Quel que soit le nombre de cours envisagés, on ne saurait former des anthropologues en une année. Pour un enseignement complet, absorbant le temps entier de l'étudiant, le minimum paraît être de trois ans et ce minimum devrait être prolongé, pour certaines qualifications professionnelles, jusqu'à quatre et cinq ans. Il semble donc indispensable que, dans toutes les universités, l'anthropologie cesse d'être reléguée, comme c'est trop souvent le cas (en France notamment) au rang d'enseignement d'appoint. Des diplômes d'anthropologie doivent sanctionner, jusqu'aux plus hauts grades universitaires, des études qui soient exclusivement et intégralement anthropologiques.

3) Même ainsi étendu, l'ensemble des matières comprises sous le couvert de l'anthropologie est trop complexe pour ne pas exiger une spécialisation. Il y a, naturellement, une formation commune que tous les anthropologues pourraient acquérir au cours de leur première année d'études et qui leur permettrait de choisir leur spécialisation ultérieure en connaissance de cause. Sans vouloir proposer ici un programme

rigide, on voit assez facilement quelles seraient ces matières : éléments d'anthropologie physique, sociale et culturelle ; préhistoire, histoire des théories ethnologiques, linguistique générale.

Dès la seconde année devrait commencer une spécialisation par matière : *a*) anthropologie physique, accompagnée d'anatomie comparée, de biologie et de physiologie ; *b*) anthropologie sociale avec histoire économique et sociale, psychologie sociale, linguistique ; *c*) anthropologie culturelle avec technologie, géographie, préhistoire.

En troisième année (et peut-être dès la seconde) cette spécialisation systématique s'accompagnerait d'une spécialisation régionale, qui comprendrait, outre la préhistoire, l'archéologie et la géographie, l'apprentissage poussé d'une ou de plusieurs langues de la partie du monde choisie par l'enquêteur.

4) L'étude de l'anthropologie, générale ou régionale, implique toujours des lectures étendues. Nous ne songeons pas tellement aux manuels (qui peuvent compléter, mais jamais remplacer l'enseignement parlé) et aux ouvrages théoriques (qu'il n'est pas indispensable d'aborder avant les dernières années de formation) qu'aux monographies, c'est-à-dire aux livres au travers desquels l'étudiant est amené à revivre une expérience vécue sur le terrain, et grâce auxquels il parvient à accumuler la masse considérable des connaissances, qui seules peuvent lui donner le bagage intellectuel requis, et le préserver des généralisations et des simplifications hâtives.

Pendant toute la durée des études, par conséquent, les cours et travaux pratiques devront être complétés par des lectures obligatoires, à raison de quelques milliers de pages par an, contrôlées par divers procédés pédagogiques (résumés écrits, exposés oraux, etc.) dans le détail desquels nous ne pouvons entrer ici. D'où il résulte : *a*) que tout institut ou école d'anthropologie doit posséder une importante bibliothèque où beaucoup d'ouvrages figureront en deux ou trois exemplaires ; *b*) qu'à l'époque actuelle, l'étudiant devra posséder, dès le début, une connaissance suffisante d'au moins une langue étrangère, choisie parmi celles qui sont le plus fréquemment utilisées dans la production anthropologique de ces dernières années.

Nous hésitons, en effet, à recommander dans ce domaine une politique de traductions systématiques : le vocabulaire technique de l'anthropologie se trouve actuellement dans un état d'anarchie complète. Chaque auteur tend à employer une terminologie qui lui est propre, et le sens des principaux termes n'est pas fixé. Il y a donc gros à parier qu'un pays dépourvu d'une importante production anthropologique dans sa langue nationale, ne possède pas non plus de traducteurs spécialisés, capables de préserver le sens exact des termes et les nuances de pensée d'un auteur étranger. A cet égard, on ne saurait trop presser l'Unesco de mettre à exécution son projet de vocabulaires scientifiques internationaux, dont la réalisation permettra peut-être de se montrer moins intransigeant.

Il est enfin très souhaitable que les établissements d'enseignement utilisent ces moyens de diffusion que constituent les projections fixes, les films documentaires, les enregistrements linguistiques ou musicaux. Diverses créations récentes, notamment celle d'un Centre international du film documentaire ethnographique, décidée par l'avant-dernier congrès de l'Union internationale des sciences anthropologiques et ethnologiques (Vienne, 1952) font bien augurer de l'avenir.

5) Il serait utile que ces trois années de formation théorique fussent suivies d'une et même de deux années de stage, au moins pour ceux qui se destineraient à une profession anthropologique (enseignement ou recherche). Mais ici se posent, à vrai dire, des problèmes d'une extrême complexité.

ENSEIGNEMENT ET RECHERCHE

Formation des maîtres.

On considérera d'abord le cas des futurs professeurs d'anthropologie. Quelles que soient les conditions relatives aux titres universitaires requis pour l'enseignement (en général, doctorat, ou travaux d'un niveau équivalent) nul ne devrait pouvoir prétendre enseigner l'anthropologie sans avoir accompli au moins une recherche importante sur le terrain. Nous

donnerons plus loin la justification théorique de cette exigence, qui paraîtrait à tort exorbitante. Il convient d'en finir, une fois pour toutes, avec l'illusion qu'on peut enseigner l'anthropologie en chambre, à l'aide d'une édition complète (ou le plus souvent abrégée) du *Rameau d'or* et d'autres compilations, quels que puissent être leurs mérites intrinsèques. A ceux qui invoqueraient, contre cette clause, le cas de savants illustres qui ne sont jamais allés sur le terrain (sir James Frazer ne répondait-il pas à ceux qui lui posaient la question : « Dieu m'en préserve ! ») on fera remarquer que Lévy-Bruhl, par exemple, n'occupa jamais de chaire d'anthropologie ni de chaire portant un titre équivalent (il n'en existait pas, de son vivant, dans les universités françaises), mais une chaire philosophique : rien n'empêchera, à l'avenir, que de purs théoriciens se voient ainsi attribuer des chaires relevant de disciplines voisines de l'anthropologie : histoire des religions, sociologie comparée, ou autres. Mais l'enseignement de l'anthropologie doit être réservée aux *témoins*. Cette attitude n'a rien d'audacieux, elle est, en fait (sinon toujours en droit), observée dans tous les pays où l'anthropologie a atteint un certain développement.

Formation des chercheurs.

Le problème devient plus délicat quand il s'agit de futurs membres de la profession anthropologique, c'est-à-dire des chercheurs (1). N'y aurait-il pas un cercle vicieux à leur demander d'avoir accompli des recherches, avant même d'être universitairement qualifiés pour les entreprendre? C'est ici que nous pouvons utilement nous reporter aux considérations des pages précédentes, pour essayer d'éclairer la situation très particulière où se trouve l'anthropologie.

Nous avons décrit plus haut, comme son caractère particulier et son mérite principal, le fait qu'elle cherche à isoler, dans toutes les formes de la vie sociale, ce que nous avons

(1) Le lecteur, aura le plus grand intérêt à se reporter pour ces questions au numéro spécial de *American Anthropologist* consacré à un symposium : The Training of the Professional Anthropologist (vol. 54, n° 3, 1952). Les problèmes que nous envisageons ici y sont discutés sous l'angle de la situation nord-américaine.

appelé les *niveaux d'authenticité* : c'est-à-dire, ou bien des sociétés complètes (se rencontrant le plus souvent parmi celles dites « primitives ») ; ou bien des modes d'activité sociale (isolables, même au sein des sociétés modernes ou « civilisées »), mais qui se définissent, dans tous les cas, par une densité psychologique particulière, et où les relations interpersonnelles et le système des rapports sociaux s'intègrent pour former un tout. De ces caractères distinctifs résulte immédiatement une conséquence : de telles formes de vie sociale ne sont jamais connaissables du dehors seulement. Pour les appréhender, il faut que l'enquêteur réussisse à reconstituer pour son compte la synthèse qui les caractérise, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de les analyser en éléments, mais qu'il les assimile dans leur totalité, sous forme d'une expérience personnelle : la sienne.

On voit donc que c'est pour une raison très profonde, qui tient à la nature même de la discipline et au caractère distinctif de son objet, que l'anthropologue a besoin de l'expérience du terrain. Pour lui, elle n'est ni un but de sa profession, ni un achèvement de sa culture, ni un apprentissage technique. Elle représente un moment crucial de son éducation, avant lequel il pourra posséder des connaissances discontinues, qui ne formeront jamais un tout, et après lequel seulement ces connaissances se « prendront » en un ensemble organique, et acquerront soudain un sens, qui leur manquait antérieurement. Cette situation présente de grandes analogies avec celle qui prévaut en psychanalyse : c'est aujourd'hui un principe universellement admis, que la pratique de la profession analytique requiert une expérience spécifique et irremplaçable, qui est celle de l'analyse elle-même ; c'est pourquoi tous les règlements imposent au futur analyste d'avoir été lui-même analysé. Pour l'anthropologue, la pratique du terrain constitue l'équivalent de cette expérience unique ; comme dans le cas de la psychanalyse, l'expérience peut réussir ou échouer, et aucun examen ou concours ne fournit le moyen de trancher dans un sens ou dans l'autre. Seul le jugement de membres expérimentés de la profession, dont l'œuvre atteste qu'ils ont eux-mêmes franchi ce cap avec succès, peut décider si, et quand, le candidat à la profession anthropologique aura réalisé sur le terrain cette révolution

intérieure qui fera de lui, véritablement, un homme nouveau.

De ces considérations découlent plusieurs conséquences.

LE RÔLE DES MUSÉES D'ANTHROPOLOGIE

En premier lieu, la pratique de la profession anthropologique, qui est pleine de dangers puisqu'elle implique l'entrée en contact d'un corps étranger — l'enquêteur — avec un milieu que sa constitution interne et sa situation dans le monde rendent particulièrement instable et fragile, exige une qualification préliminaire, et celle-ci ne peut être obtenue que sur le terrain.

En deuxième lieu, cette situation, théoriquement contradictoire, correspond étroitement à deux modèles existants : celui de la psychanalyse, comme on vient de le constater, et celui des études médicales en général, où l'externat et l'internat introduisent précisément à cet apprentissage du diagnostic, par la pratique du diagnostic même.

Troisièmement, les deux modèles qui viennent d'être invoqués montrent que la réussite ne peut être obtenue que par un contact personnel avec un maître ; contact suffisamment intime et prolongé pour introduire dans le déroulement des études un élément d'arbitraire inévitable : le « patron » pour les études médicales ; l'analyste « de contrôle » dans les études psychanalytiques. Cet élément d'arbitraire peut être limité par divers procédés qu'il est impossible d'examiner ici, mais on ne voit pas comment on pourrait l'éliminer complètement en anthropologie. Là aussi, un aîné doit assumer une responsabilité personnelle dans la formation du jeune chercheur. Le contact étroit avec une personne qui a déjà, pour son compte, subi une transmutation psychologique est à la fois un moyen, pour l'élève, de l'atteindre plus rapidement, et pour le maître, de vérifier si, et à quel moment, son disciple y est également parvenu.

Demandons-nous maintenant quels sont les moyens pra-

tiques d'assurer au futur chercheur une expérience du terrain « sous contrôle. » Il y en a, semble-t-il, trois :

Les travaux pratiques.

Nous pensons aux travaux pratiques, sous la direction des professeurs assurant les dernières années d'enseignement, ou sous celle d'assistants. Cette solution n'a qu'une valeur approchée. Sans la déconseiller à de jeunes institutions, ou à des pays qui ne disposent pas de structures appropriées, on doit souligner son caractère provisoire. Les travaux pratiques, accessoires à l'enseignement, ont toujours tendance à apparaître comme des corvées ou comme des prétextes. Trois malheureuses semaines passées dans un village ou une entreprise ne peuvent amener cette révolution psychologique, qui marque le tournant décisif de la formation de l'anthropologue, ni même en offrir une faible image à l'étudiant. Ces stages hâtifs sont parfois néfastes, dans la mesure où ils n'autorisent que les procédés d'enquêtes les plus sommaires et les plus superficiels ; ils en viennent souvent ainsi à constituer une *antiformation;* si utile que puisse être le scoutisme pour l'éducation de la moyenne enfance, on ne saurait confondre la formation professionnelle, au niveau de l'enseignement supérieur, avec des formes, même supérieures, de jeu dirigé.

Les stages extérieurs.

On pourrait alors prévoir des stages de plus longue durée dans des instituts, institutions ou établissements qui, sans offrir un caractère spécifiquement anthropologique, fonctionnent au niveau de ces relations interpersonnelles et de ces situations globales où nous avons reconnu le terrain d'élection de l'anthropologie : par exemple des administrations municipales, des services sociaux, des centres d'orientation professionnelle, etc. Cette solution présenterait, par rapport à la précédente, l'immense avantage de ne pas faire appel à des expériences simulées. Elle offre, par contre, l'inconvénient de placer les étudiants sous le contrôle et la responsabilité de chefs de service privés de formation anthropologique, c'est-à-dire incapables de dégager la portée théorique des

expériences quotidiennes. Il s'agit donc là plutôt d'une solution d'avenir, qui prendra sa valeur, seulement au moment où, la formation anthropologique s'étant vu reconnaître une portée générale, une proportion substantielle d'anthropologues se rencontrera dans les établissements ou services de ce type.

Les musées d'anthropologie.

Au début de cette étude, nous avons déjà fait allusion au rôle du musée d'anthropologie comme prolongement du terrain. Et en effet, le contact avec les objets, l'humilité inculquée au muséographe par toutes les menues besognes qui sont à la base de sa profession : déballage, nettoyage, entretien ; le sens aigu du concret que développe ce travail de classement, d'identification et d'analyse des pièces de collection ; la communication avec le milieu indigène, qui s'établit indirectement par l'intermédiaire d'instruments qu'il faut savoir manier pour les connaître, possédant par ailleurs une texture, une forme, souvent même une odeur, dont l'appréhension sensible, mille et mille fois répétée, crée une familiarité inconsciente avec des genres de vie et d'activité lointaines ; le respect, enfin, pour la diversité des manifestations du génie humain qui ne saurait manquer de résulter de tant d'épreuves incessantes pour le goût, l'intelligence et le savoir, auxquelles les objets les plus insignifiants en apparence soumettent chaque jour le muséographe ; tout cela constitue une expérience d'une richesse et d'une densité qu'on aurait tort de sous-estimer.

Ces considérations expliquent pourquoi l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris attache tant de prix à l'hospitalité qu'il reçoit du Musée de l'Homme ; pourquoi, aussi, le rapport américain suggère, comme une situation normale qui tend de plus en plus à se généraliser aux États-Unis, que tout département d'anthropologie soit accompagné, au sein même de l'université, par un musée de dimensions moyennes. Mais il y a, semble-t-il, plus et mieux à faire dans ce sens.

Pendant fort longtemps, les musées d'anthropologie ont été conçus à l'image des autres établissements du même type, c'est-à-dire comme un ensemble de galeries où sont conservés des objets : choses, documents inertes et en quelque sorte

fossilisés derrière leurs vitrines, complètement détachés des sociétés qui les ont produits, le seul lien entre celles-ci et ceux-là étant constitué par les missions intermittentes envoyées sur le terrain pour réunir des collections, témoins muets de genres de vie, à la fois étrangers au visiteur et inaccessibles pour lui.

Or, l'évolution de l'anthropologie comme science et les transformations du monde moderne, poussent doublement à modifier cette conception. Comme on l'a montré plus haut, l'anthropologie prend progressivement conscience de son objet véritable, qui est constitué par certaines modalités de l'existence sociale de l'homme, peut-être plus facilement reconnaissables et plus rapidement isolables dans des sociétés très différentes de celle de l'observateur, mais qui n'en existent pas moins dans celle-ci. Au fur et à mesure que l'anthropologie approfondit sa réflexion sur son objet, et qu'elle affine ses méthodes, elle se sent progressivement *going back home,* comme diraient les Anglo-Saxons. Bien qu'elle affecte des formes très diverses et malaisément identifiables, on aurait tort de voir dans cette tendance un caractère particulier de l'anthropologie américaine. En France et en Inde, les études de communautés menées avec l'aide de l'Unesco ont été dirigées par le Musée de l'Homme à Paris et l'Anthropological Museum à Calcutta. Le Musée des arts et traditions populaires est flanqué d'un laboratoire d'ethnographie française ; et c'est le Musée de l'Homme qui abrite le Laboratoire d'ethnographie sociale, consacré, en dépit de son titre et de son domicile, non pas à la sociologie mélanésienne ou africaine, mais à celle de la région parisienne. Or, dans tous ces cas, il ne saurait s'agir exclusivement de recueillir des objets, mais aussi et surtout de comprendre des hommes ; et beaucoup moins d'archiver des vestiges desséchés comme on le fait dans les herbiers, que de décrire et d'analyser des formes d'existence auxquelles l'observateur participe de la façon la plus étroite.

La même tendance se manifeste dans l'anthropologie physique, qui ne se satisfait plus, comme dans le passé, de réunir des mensurations et des pièces osseuses, mais qui étudie les phénomènes raciaux dans l'individu vivant, considérant les parties molles au même titre que le squelette, et l'activité

physiologique autant et plus que la simple structure anatomique. Elle se préoccupe donc, surtout, des processus actuels de différenciation dans tous les représentants de l'espèce humaine, au lieu de se borner à recueillir leurs résultats ossifiés, au sens littéral aussi bien que métaphorique, chez les types les plus aisément distingués de celui de l'observateur.

D'autre part, l'expansion de la civilisation occidentale, le développement des moyens de communication, la fréquence des déplacements qui caractérisent le monde moderne ont mis l'espèce humaine en mouvement. Il n'y a aujourd'hui pratiquement plus de cultures isolées ; pour étudier l'une quelconque d'entre elles (à part quelques rares exceptions) ou tout au moins certaines de leurs productions, il n'est plus nécessaire de parcourir la moitié du globe et de jouer les explorateurs. Une grande ville comme New York, Londres, Paris, Calcutta ou Melbourne compte, dans sa population, des représentants des cultures les plus diverses ; les linguistes le savent bien, qui découvrent avec stupeur qu'ils ont sous la main des informateurs qualifiés pour des langues lointaines, rares et considérées parfois comme disparues.

Les musées d'anthropologie envoyaient jadis des hommes — qui voyageaient dans un seul sens — chercher des objets qui voyageaient en sens inverse. Mais aujourd'hui, les hommes voyagent dans tous les sens ; et comme cette multiplication des contacts amène une homogénéisation de la culture matérielle (qui, pour les sociétés primitives, se traduit le plus souvent par une extinction), on peut dire qu'à certains égards, les hommes tendent à remplacer les objets. Les musées d'anthropologie doivent prêter attention à cette immense transformation. Leur mission de conservatoire d'objets est susceptible de se prolonger, non de se développer, moins encore de se renouveler. Mais s'il est de plus en plus difficile de recueillir des arcs et des flèches, des tambours et des colliers, des paniers et des statues de divinités, il devient par contre de plus en plus facile d'étudier, de façon systématique, des langues, des croyances, des attitudes et des personnalités. Combien de communautés d'Asie du sud-est, d'Afrique noire et blanche, du Proche-Orient, etc., ne se trouvent pas représentées à Paris par des individus de passage ou des résidents : familles ou même petites collectivités?

ANTHROPOLOGIE THÉORIQUE ET ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE

Or, de ce point de vue, ce ne sont pas seulement des possibilités d'études qui s'ouvrent aux musées d'anthropologie (se transformant ainsi d'ailleurs, dans une large mesure, en laboratoires) (1), mais aussi des missions nouvelles, d'une portée pratique, qui les appellent. Car ces représentants de cultures périphériques, non ou mal intégrés, ont beaucoup à donner à l'ethnographe : langage, traditions orales, croyances, conception du monde, attitudes devant les êtres et les choses. Mais ils sont aussi le plus souvent aux prises avec des problèmes réels et angoissants : isolement, dépaysement, chômage, incompréhension du milieu auquel ils ont été provisoirement ou durablement agrégés, le plus souvent contre leur volonté ou tout au moins dans l'ignorance de ce qui les attendait. Qui serait mieux qualifié que l'ethnologue pour les assister dans ces difficultés, et cela pour deux raisons où s'achève la synthèse des points de vue précédemment exposés? D'abord parce que l'ethnographe connaît le milieu d'où ils viennent ; il a étudié sur le terrain leur langue et leur culture, et il sympathise avec eux ; ensuite parce que la méthode propre de l'anthropologie se définit par cette « distanciation » qui caractérise le contact entre représentants de cultures très différentes. *L'anthropologue est l'astronome des sciences sociales :* il est chargé de découvrir un sens à des configurations très différentes, par leur ordre de grandeur et leur éloignement, de celles qui avoisinent immédiatement l'observateur. Il n'y a donc pas de raison pour limiter l'intervention de l'anthropologue à l'analyse et à la réduction de ces distances externes ;

(1) On notera, à cet égard, que dès 1937 les bâtiments qui abritent toujours le Musée de l'Homme, à Paris, ont été consacrés pour deux tiers au travail de laboratoire et pour un tiers seulement aux galeries d'exposition. C'est cette conception — à l'époque révolutionnaire — qui a permis l'association étroite entre les activités muséographiques et celles d'enseignement, illustrées par le groupement sous le même toit du Musée de l'Homme et de l'Institut d'ethnologie, déjà mentionné plus haut.

il pourra aussi être appelé à fournir sa contribution (aux côtés de spécialistes d'autres disciplines) à l'étude de phénomènes intérieurs, cette fois, à sa propre société mais qui se manifestent avec le même caractère de « distanciation : » soit parce qu'ils intéressent une section seulement du groupe et non la totalité ; soit même qu'offrant un caractère d'ensemble, ils plongent leurs racines au plus profond de la vie inconsciente. Ainsi, dans un cas, la prostitution ou la délinquance juvénile, dans l'autre, la résistance à des changements alimentaires ou hygiéniques.

Si la place de l'anthropologie dans les sciences sociales était ainsi plus justement reconnue, et si sa fonction pratique parvenait à se dégager, de manière plus complète que ce n'est aujourd'hui le cas, on voit que des problèmes essentiels se trouveraient en voie de solution :

1) D'un point de vue pratique, une fonction sociale qui n'est, aujourd'hui, que très imparfaitement remplie se trouverait assurée : il suffit de songer, à cet égard, aux problèmes posés par l'immigration porto-ricaine à New York ou nord-africaine à Paris, qui ne font l'objet d'aucune politique d'ensemble et que des administrations souvent peu qualifiées se renvoient vainement les unes aux autres.

2) Des débouchés s'ouvriraient à la profession anthropologique. Nous n'avons pas encore envisagé ce problème, dont la solution est évidemment sous-entendue dans tous les développements qui précèdent. Pour lui donner une réponse adéquate, il ne suffit pas de rappeler ces évidences : que toute personne appelée à vivre en contact avec une société très différente de la sienne — administrateur, militaire, missionnaire, diplomate, etc. — doit posséder une formation anthropologique, sinon toujours générale, au moins spécialisée. Il faut aussi se rendre compte que certaines fonctions essentielles des sociétés modernes, et qui tiennent à cette mobilité croissante de la population du monde, ne sont actuellement pas remplies, ou le sont mal ; qu'il en résulte des difficultés qui prennent parfois un caractère aigu et qui sont génératrices d'incompréhension et de préjugés ; que l'anthropologie est aujourd'hui la seule discipline de la « distanciation » sociale ; qu'elle dispose d'un immense appareil

théorique et pratique lui permettant de former des praticiens ; et surtout qu'elle est disponible, toute prête à intervenir dans des tâches qui par ailleurs s'imposent à l'attention des hommes (1).

3) Enfin, et sur le plan plus limité qui est celui de cette étude, on voit comment l'épanouissement des musées d'anthropologie en laboratoires consacrés à l'étude des phénomènes sociaux les plus difficilement réductibles, ou, si l'on peut dire à la manière des mathématiciens, des formes « limites » des relations sociales, fournirait la solution la plus appropriée au problème de la formation professionnelle des anthropologues. Les nouveaux laboratoires permettraient que les dernières années d'études s'accomplissent sous forme d'un véritable externat et internat, sous la direction de professeurs qui seraient en même temps des chefs de clinique, ainsi que cela se pratique dans les études de médecine. Le double aspect, théorique et pratique, des études trouverait sa justification et son fondement dans l'avènement de la profession

(1) Des suggestions de ce genre sont souvent critiquées, parce qu'elles risquent de faire, de l'anthropologue, un auxiliaire de l'ordre social. Même si ce risque existe, il est, me semble-t-il, préférable à l'abstention, parce que la participation de l'anthropologue permet au moins de connaître les faits, et que la vérité possède une force qui lui est propre. Je ne voudrais pas que l'on se méprît aux pages qui précèdent : personnellement, je n'ai aucun goût pour l'anthropologie appliquée, et je doute de sa portée scientifique. Mais ceux qui la critiquent dans son principe devraient se souvenir que le premier livre du *Capital* a été en partie écrit d'après les rapports des inspecteurs de fabriques anglais, auxquels Marx rend, dans sa préface, un éclatant hommage : « *Nous serions effrayés de l'état de choses chez nous*, si nos gouvernements et nos Parlements établissaient, comme en Angleterre, des commissions d'études périodiques sur la situation économique ; si ces commissions étaient, comme en Angleterre, armées de pleins pouvoirs pour la recherche de la vérité ; si nous réussissions à trouver pour cette haute fonction des hommes aussi experts, aussi impartiaux, rigides et désintéressés que les inspecteurs de fabriques de la Grande-Bretagne, que ses reporters sur la santé publique, que ses commissaires d'instruction sur l'exploitation des femmes et des enfants, sur les conditions de logement et de nourriture, etc. Persée se couvrait d'un nuage pour poursuivre les monstres ; nous, pour pouvoir nier l'existence des monstruosités, nous nous plongeons dans le nuage tout entiers, jusqu'aux yeux et aux oreilles » (*loc. cit.*, trad. J. Roy, Éditions sociales, 1950, p. 19).

On voit que Marx ne songeait pas à reprocher, à ces *applied anthropologists* de l'époque, d'être des serviteurs de l'ordre établi ; ils l'étaient cependant, mais quelle importance, en regard des faits qu'ils apportaient ? (Note de 1957).

à des missions nouvelles. Car, hélas, l'anthropologie réclamerait vainement une reconnaissance que ses conquêtes théoriques devraient suffir à lui valoir, si, dans le monde malade et anxieux qui est le nôtre, elle ne s'employait pas aussi à démontrer *à quoi elle sert.*

BIBLIOGRAPHIE

Adam, L. :
1931 – Das Problem der Asiatisch-Altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, *Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Geschichte Asiens*, vol. 5.
1936 – Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels, *Man*, vol. 36, n° 3.
1939 – Compte-rendu de C. Hentze, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, *Man*, vol. 39, n° 60.

Albisetti, Padre C. :
1948 – Estudos complementares sôbre os Bororos orientais, *Contribuções missionarias, publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia* (Rio de Janeiro), n° 2-3.

Arcy Wentworth Thompson, d' :
1952 – *On Growth and Form*, Cambridge, Mass, n. éd., 2 vol.

Auger, P. :
1952 – *L'Homme microscopique*, Paris.

Balandier, G. :
1956 – Grandeur et servitude de l'ethnologie, *Cahiers du Sud*, 43e année, n° 337.

Baldus, H. :
1944-1946 – Os Tapirapé, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo.

Bastide, R. :
1956 – Lévi-Strauss ou l'ethnographe « à la recherche du temps perdu », *Présence africaine*, avril-mai.

Bateson, G. :
1936 – *Naven*, Cambridge.

Benedict, P. K. :
1942 – Tibetan and Chinese Kinship Terms, *Harvard Journ. of Asiatic Studies*, 6.
1943 – Studies in Thai Kinship Terminology, *Journ. Amer. Oriental Soc.*, 63.

BENEDICT, R. :
1934 – *a*) *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass.
1934 – *b*) Zuni Mythology, *Columbia Univ. Contrib. to Anthropology*, no. 21, New York, 2 vol.
1943 – Franz Boas as an Ethnologist, *in : Franz Boas*, 1858-1942, *Mem. of the Anthropol. Amer. Assoc.*, nº 61.

BENVENISTE, E. :
1939 – Nature du Signe linguistique, *Acta Linguistica*, I, 1.

BERNDT, R. M. :
1951 – *Kunapipi*, Melbourne.
1955 – « Murngin » (Wulamba) Social Organization, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 57.

BERNOT, L. et BLANCARD, R. :
1953 – *Nouville, un Village français*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 57, Paris.

BIDNEY, D. :
1950 – Review of L. A. White, The Science of Culture, *American Anthropol.*, n. s., vol. 52, 4, part. I.
1953 – *Theoretical Anthropology*, New York, Columbia U.P.

BOAS, F. :
1895 – *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington.
1898 – Introduction to : Teit, J., Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, *Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc.*, vol. 6.
1911 – Ed., Handbook of American Indian Languages, *Bureau of American Ethnology*, Bull. 40 (1908), part. I.
1920 – The Methods of Ethnology, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 22.
1924 – Evolution or Diffusion? *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 26.
1927 – *Primitive Art*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, série B, vol. 8, Oslo.
1930 – *a*) *The Religion of the Kwakiutl Indians*, Columbia Univ. Contrib. to Anthropol., no. 10, New York, 2 vol.
1930 – *b*) Some Problems of Methodology in The Social Sciences, *in : The New Social Science*, Chicago.
1936 – History and Science in Anthropology : a Reply, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 38.
1940 – The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), *in : Race, Language and Culture*, New York.

BOHR, N. :
1939 – Natural Philosophy and Human Culture, *Nature*, vol. 143.

BONAPARTE, M. :
1945 – Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene, *in : The Psychoanalytical Study of the Child*, vol. 1, New York.

BRAND, C. S. :
1948 – On Joking Relationships, *American Anthropologist*, n. s., vol. 50.

BRICE PARAIN :
1956 – Les Sorciers, *le Monde nouveau*, mai.

Brunschvicg, L. :
1927 – *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, 2 vol., Paris.

Bunzel, R. L. :
1930 – Introduction to Zuni Ceremonialism, *Bureau of Amer. Ethnology, 47th Annual Report*, Washington.

Cannon, W. B. :
1942 – « Voodoo » Death, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 44.

Colbacchini, Padre A. A. :
1925 – *I Bororos Orientali*, Turin.
1942 – (Colbacchini, P. A. A. et Albisetti, P. C.) *Os Bororos orientais*, São Paulo.

Cook, W. A. :
1908 – The Bororo Indians of Matto Grosso, *Smithsonian Miscellaneous Coll.*, vol. 50, Washington.

Cooper, J. M. :
1940 – The South American Marginal Cultures, *Proc. of the 8th Amer. Scientific Congress*, Washington.

Creel, H. G. :
1935 – On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period, *Monumenta Serica*, vol. 1, fasc. 1.
1936 – Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition *Revue des Arts asiatiques*, 10.

Cushing, F. H. :
1883 – Zuni Fetiches, *Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report*, Washington (1880-1881).
1896 – Outlines of Zuni Creation Myths, *Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report.*
1920 – Zuni Breadstuffs, *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heyes Foundation*, 8.

Dahlberg, G. :
1948 – *Mathematical Methods for Population Genetics*, London - New York.

Davis, K. :
1935 – (Davis, K. and Warner, W. L.) Structural Analysis of Kinship, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 37.
1941 – Intermarriage in Caste Societies, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 43.
1947 – The Development of the City in Society; 1rst Conference on Long Term Social Trends, *Social Science Research Council.*

Delcourt, M. :
1944 – *Œdipe ou la Légende du Conquérant*, Liège.

Dobrizhoffer, M. :
1822 – *An Account of the Abipones*, Transl. from the Latin, 3 vol., London.

Dorsey, G. A. :
1906 – *The Pawnee : Mythology*, p. 1, Washington.

Dumézil, G. :
1948 – *Loki*, Paris.
1949 – *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris.
Durkheim, E. :
1901-1902 – (E. Durkheim et M. Mauss), De quelques Formes primitives de classification, *Année sociologique*, 6.
1912 – *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, Paris.
Eggan, F. :
1937 – *a*) Historical Changes in the Choctaw Kinship System, *American Anthropologist*, n. s., vol. 39.
1937 – *b*) ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago.
1950 – *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago.
Elwin, V. :
1947 – *The Muria and their Ghotul*, Oxford.
Engels, F. :
1954 – *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, trad. Stern, Paris, Éditions Sociales.
Evans-Pritchard, E. E. :
1939 – Nuer Time Reckoning, *Africa*, 12.
1940 – *a*) *The Nuer*, Oxford.
1940 – *b*) (M. Fortes and E. Evans-Pritchard) *African Political Systems*, Oxford.
1951 – *Social Anthropology*, Glencoe, Ill.
Farnsworth, W. O. :
1913 – *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York.
Febvre, L. :
1946 – *Le Problème de l'Incroyance au XVI*e *siècle*, 2e éd., Paris.
Field, H. :
1942 – (Field, H. and Prostov, E.) Results of Soviet Investigation in Siberia, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 44.
Firth, R. :
1936 – *We, The Tikopia*, London - New York.
1946 – *Malay Fishermen*, London.
1951 – *Elements of Social Organization*, London.
Fletcher, A. C. :
1904 – The Hako : A Pawnee Ceremony, *Bureau of Amer. Ethnology, 22nd Annual Report*, Washington (1900-1901).
Ford, C. S. :
1951 – (Ford, C. S. and Beach, F. A.) *Patterns of Sexual Behavior*, New York.
Ford, J. A. :
1955 – The Puzzle of Poverty Point, *Natural History*, vol. 64, nº 9.
Forde, D. :
1941 – Marriage and the Family among the Yako, *Monographs in Social Anthropology*, nº 5, London.
1950 – *a*) Double-Descent among the Yako, *in* 1950 *b*).

1950 – *b*) (Radcliffe-Brown, A. R. and Forde, D.) ed. of *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.

Fortes, M. :
1940 – cf. Evans-Pritchard, E. E., 1940 *b*).
1949 – Ed., *Social Structure*, Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown, Oxford.

Fortune, R. F. :
1932 – *The Sorcerers of Dobu*, New York.
1939 – Arapesh Warfare, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 41.

Frič V. :
1906 – (Frič, V. and Radin, P.) Contributions to the Study of the Bororo Indians, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 36.

Gautier, L. :
1890 – *La Chevalerie*, Paris.

Geise, N. J. C. :
1952 – *Badujs en Moslims*, Leiden.

Gifford, E. W. :
1916 – Miwok Moieties, *Univ. of Calif. Public. in Amer. Archaeol and Ethnol.*, vol. 12, nº 4.
1929 – Tonga Society, *B. P. Bishop Museum Bull.*, 61.

Goldstein, K. :
1951 – *La Structure de l'organisme*, Paris. (*Der Aufbau des Organismus*, traduction française.)

Gough, E. K. :
1955 – Female Initiation Rites on the Malabar Coast, *Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.*, vol. 85.

Granai, G. :
– Cf. Haudricourt.

Griaule, M. :
1938 – *Masques Dogons*, Trav. et Mém. Institut d'ethnologie, 33.
1947 – Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, *Psyché*, vol. 2.

Gummere, F. B. :
1901 – The Sister's Son, *in : An English Miscellany Presented to Dr Furnivall*, London.

Gurvitch, G. :
1955 – *a*) *Déterminismes sociaux et Liberté humaine*, P. U. F., Paris.
1955 – *b*) Le Concept de structure sociale, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 19, n. s., 2e année.

Halle, M. :
– Cf. Jakobson.

Halpern, A. M. :
1942 – Yuma Kinship Terms, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 44.

HARTLAND, S. :
1917 – Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, *Mem. Amer. Anthropol. Assoc.*, vol. 4.

HAUDRICOURT, A. G. :
1955 – (HAUDRICOURT, A. G. et GRANAI, G.) Linguistique et Sociologie, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 19, cahier double, n. s., 2e année.

HAUSER, H. :
1903 – L'Enseignement des sciences sociales, Paris.

HENRY, J. :
1940 – Compte rendu de : Nimendajù, The Apinayé, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 42.

HENTZE, C. :
1936 – *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp.
1937 – *Frühchinesische Bronzen*, Antwerp.

HERSKOVITS, M. J. :
1940 – *The Economic Life of Primitive People*, New York.

HOCART, A. M. :
1915 – Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 17.
1923 – The Uterine Nephew, *Man*, vol. 23, no 4.
1925 – The Cousin in Vedic Ritual, *Indian Antiquary*, vol. 54.
1938 – *Les Castes*, Paris.
1952 – *a*) The Northern States of Fiji, *Occasional Publ.*, no 11, *Royal Anthropol. Institute*, London.
1952 – *b*) *The Life-Giving Myth*, London.
1954 – *Social Origins*. London.

HOLM, S. :
1951 – Studies towards a Theory of Sociological Transformations, *Studia Norvegica*, no 7, Oslo.

HOLMER, N. M. :
1947 – (HOLMER, N. M. and WASSEN, H.) *Mu-Igala or the Way of Muu, a Medecine Song from the Cuna of Panama*, Göteborg.

HOMANS, G. C. :
1955 – (HOMANS, G. C. and SCHNEIDER, D. M.) *Marriage, Authority and Final Causes, a Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois.

HOWARD, G. C. :
1904 – *A History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago.

HUNTER-WILSON, M. :
1951 – Witch Beliefs and Social Structure, *American Journal of Sociology*, 56, 4.

JAKOBSON, R. :
1929 – Remarques sur l'évolution phonologique du russe, *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 2.

1931 – Prinzipien der historischen Phonologie, *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 4.
1938 – Observations sur le classement phonologique des consonnes, *Proc. of the Third Intern. Congress of Phonetic Sciences*, Gand.
1941 – *Kindersprache, Aphasie une Allgemeine Lautgesetze*, Uppsala.
1948 – The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations, *Actes du 6e Congrès international des linguistes*, Paris.
1949 – Cf. Reichard, G. A.
1956 – (Jakobson, R. and Halle, M.) *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage.

Josselin de Jong, J. P. B. de :
1952 – Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage, *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Leiden, nº 10.

Josselin de Jong, P. E. de :
1951 – *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden.

Karlgren, B. :
1937 – New Studies on Chinese Bronzes, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bull. 9, Stockholm.
1941 – Huai and Han, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bull. 13, Stockholm.

Kelemen, P. :
1943 – *Medieval American Art*, 2 vol., New York.

Kovalevski, M. :
1893 – La Famille matriarcale au Caucase, *l'Anthropologie*, vol. 4.

Kris, E. :
1947 – The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation, *in : Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell Univ. Press.

Kroeber, A. L. :
1909 – Classificatory Systems of Relationship, *Journ. Roy. Anthrop. Inst.* vol. 39.
1920 – Review of Lowie, Primitive Society, *American Anthrop.*, n. s., vol. 22.
1925 – Handbook of the Indians of California, *Bureau of American Ethnology*, Bull. 78, Washington.
1935 – History and Science in Anthropology, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 37.
1938 – Basic and Secondary Patterns of Social Structure, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 68.
1940 – (Kroeber, A. L. and Richardson, J.) Three Centuries of Women's Dress Fashions : A Quantitative Analysis, *Anthropological Records*, 5, 2, Berkeley.
1941 – Salt, Dogs, Tobacco, *Anthropological Records*, vol. 6, Berkeley.
1942 – The Societies of Primitive Man, *Biological Symposia*, 8, Lancaster, Pa.

1943 – Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology, *The Scientific Monthly*, vol. 56.
1948 – *Anthropology*, n. éd., New York.

KROEF, J. VAN DER :
1954 – Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, *American Anthropologist*, n. s., vol. 56.

LA VEGA, Garcilasso DE :
1787 – *Histoire des Incas*, 2 vol., trad. franç., Paris.

LAWRENCE, W. E. :
1949 – Cf. MURDOCK, 1949 *b*).

LEACH, E. R. :
1945 – Jinghpaw Kinship Terminology, *Journal of the Royal Anthropol. Institute*, vol. 75.
1951 – The Structural Implications of Matrilateral Cross Cousin Marriage, *Journ. of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81.

LEE, D. D :
1941 - Some Indian Texts Dealing with the Supernatural, *The Review of Religion*, May.

LEFORT, C. :
1951 – L'Échange et la lutte des hommes, *les Temps modernes*, février.
1952 – Sociétés sans histoire et historicité, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 12, 7e année.

LEIRIS, M. :
1948 – *Biffures, la Règle du Jeu*, I, Paris.
1955 – *Fourbis, la Règle du Jeu*, II, Paris.

LEROI-GOURHAN, A. :
1935 – L'Art animalier dans les bronzes chinois, *Revue des Arts asiatiques*, Paris.

LESTRANGE, M. DE :
1951 – Pour une Méthode socio-démographique, *Journal de la Société des africanistes*, t. 21.

LÉVI-STRAUSS, C. :
1936 – Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, *Journal de la Société des américanistes*, n. s., 28.
1942 – Indian Cosmetics, *VVV*, n° 1, New York.
1943 – The Art of the Northwest Coast, *Gazette des Beaux-Arts*, New York.
1944 – *a*) Reciprocity and Hierarchy, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 46.
1944 – *b*) The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikuara, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 2, 7, n° 1.
1945 – *a*) On Dual Organization in South America, *America Indigena*, 4, n° 1, Mexico.
1945 – *b*) L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie, *Word*, vol. 1, n° 2.
1947 – *a*) French Sociology, *in : Twentieth Century Sociology*, ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore, New York, 1945. Traduction

française : *la Sociologie au XX*e *siècle*, 2 vol., P U. F., Paris, 1947.
1947 – *b*) Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara, *Actes du 28*e *Congrès international des américanistes*, Paris.
1948 – *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des américanistes, Paris.
1949 – *a*) Histoire et ethnologie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, nos 3-4 (cf. chapitre I de ce volume).
1949 – *b*) *Les Structures élémentaires de la parenté*, P. U. F., Paris.
1950 – Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *in :* MAUSS, M., *Sociologie et Anthropologie*, *loc. cit.*
1951 – Language and the Analysis of Social Laws, *American Anthropologist*, n. s., vol. 53, no 2 (cf. trad. franç. de cet article, chapitre III de ce volume).
1952 – *a*) Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, *in : Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York (cf. chapitre VII de ce volume).
1952 – *b*) *Race et histoire*, Unesco, Paris.
1955 – *a*) *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.
1955 – *b*) Les Mathématiques de l'Homme, *in : Bulletin international des Sciences sociales*, vol. 6, no 4 (reproduit par *Esprit*, 24e année, no 10, 1956).
1956 – The Family, *in :* H. L. Shapiro, ed. *Man, Culture and Society*, Oxford Univ. Press.
1957 – Le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'orgasation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, *in :* le Symbolisme cosmique des monuments religieux, *Serie Orientale Roma*, vol. 14, Rome, 1957.
1958 – On Four Winnebago Myths, *in : Festschrift for Paul Radin's Seventy-fifth birthday* (en préparation).

LEWIN, K. :
1935 – *A Dynamic Theory of Personality*, New York.

LING SHUN-SHENG :
1956 – Human Figures with Protruding Tongue found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found in Other Pacific Areas, *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*. Nankang, Taipei, Taiwan.

LINTON, R. :
1936 – *The Study of Man*, New York.

LIVI, L. :
1940-1941 – *Trattato di Demografia*, Padua.
1949 – Considérations théoriques et pratiques sur le Concept de « Minimum de population », *Population*, 4, Paris.

LOWIE, R. H. :
1913 – Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, vol. 11.
1915 – Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship, *American Anthropologist*, n. s., vol. 17.

1916 – Plains Indian Age-Societies : Historical and Comparative Summary, *American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.*, vol. 11.
1919 – The Matrilineal Complex, *University of California Public. in American Archaeology and Ethnology*, 16.
1920 – *Primitive Society*, New York.
1927 – *The Origin of the State*, New York.
1929 – *a*) Notes on Hopi Clans, *American Museum of Natural History, Anthropol. Papers*, vol. 30.
1929 – *b*) Hopi Kinship, *Amer. Mus. of Nat. History, Anthrop. Pap.*, vol. 30.
1929 – *c*) *Art.* Relationship Terms, *in : Encyclopœdia Britannica*, 14th ed.
1935 – *The Crow Indians*, New York.
1937 – *The History of Ethnological Theory*, New York.
1940 – American Culture History, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 42.
1941 – A Note on the Northern Gé of Brazil, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 43.
1942 – A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on « Social Structure », *American Anthropologist*, n. s., vol. 44, 3.
1948 – *a*) *Social Organization*, New York.
1948 – *b*) Some Aspects of Political Organization among American Aborigenes, *Huxley Memorial Lecture*.

MALINOWSKI, B. :
1922 – *Argonauts of the Western Pacific*, London.
1927 – *Sex and Repression in Savage Society*, London - New York.
1929 – *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vol., London - New York.
1934 – Préface à : H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, London.
1935 – *a*) *Coral Gardens and their Magic*, 2 vol., London.
1935 – *b*) *Art.* Culture, *in : The Encyclopœdia of the Social Sciences*, New York.
1937 – Culture as a Determinant of Behavior, *in : Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.
1939 – The Present State of Studies in Culture Contact, *Africa*, vol. 12.

MARTIUS, C. F. P. VON :
1867 – *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, Leipzig.

MARX, K. :
1899 – *Critique de l'Économie politique*, trad. L. Rémy, Paris.
1948 – *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Textes réunis, traduits et annotés..., par Maximilien Rubel, Paris.
1949 – *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, Paris.
1950-1954 – *Le Capital*, trad. Roy, Éditions sociales, 5 vol., Paris.
1953 – *Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie*, Dietz Verlag, Berlin.

MASON, D. I. :
1952 – Synesthesia and Sound Spectra, *Word*, vol. 8, nº 1, New York.

MASPERO, H. .
1927 – *La Chine antique*, Paris.

MAUSS, M. :
1901-1902 – Cf. DURKHEIM.
1904-1905 – Essai sur les Variations saisonnières dans les sociétés eskimo, *Année sociologique*, Paris.
1924 – Essai sur le Don, forme archaïque de l'Échange, *Année sociol.*, n. s.
1924-1925 – Division et proportion des divisions de la sociologie, *Année sociologique*, n. s.
1947 – *Manuel d'ethnographie*, Paris.
1950 – *Sociologie et anthropologie*, Paris.

McCARTHY, D. :
1938 – *Australian Aboriginal Decorative Art*. Sydney.

MEAD, M. :
1935 – *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York.
1937 – ed., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, London - New York.
1949 – Character Formation and Diachronic Theory, *in : Social Structure*, ed. by M. Fortes, Oxford.

MERLEAU-PONTY, M. :
1955 – *Les Aventures de la dialectique*, Paris.

MÉTRAUX, A. :
1946 – Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco, *Mem. of the Amer. Folklore Society*, vol. 40, Philadelphia.
1947 – Social Organization of the Kaingang and Aweikoma, *American Anthropologist*, n. s., vol. 49.

MORGAN, L. H. :
1871 – *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.*

MORGENSTERN, O. :
1944 – Cf. VON NEUMANN.

MORLEY, A. :
1956 – Doctors Save Man « Sung to Death », *Sunday Times*, London, april 22nd, p. 11.

MURDOCK, G. P. :
1949 – *a*) *Social Structure*, New York.
1949 – *b*) (LAWRENCE, W. E. and MURDOCK, G. P.) Murngin Social Organization, *American Anthropologist*, n. s., vol. 51, 1.
1957 – World Ethnographic Sample, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 59.

MURIE, J. R. :
1916 – Pawnee Societies, *Amer. Museum of Nat. Hist., Anthrop. Pap.*, vol. 11.

NADEL, S. F. :
1946 – Shamanism in the Nuba Mountains, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, vol. 76.
1947 – *The Nuba*, Oxford.

1952 – Witchraft in Four African Societies : An Essay in Comparison, *American Anthropologist*, n. s., vol. 54, nº 1.

NEUMANN, J. VON :
1944 – (NEUMANN, J. VON and MORGENSTERN, O.) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton.

NIMUENDAJU, C. :
1927 – (NIMUENDAJU, C. and LOWIE, R. H.) The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil, *American Anthrop.*, n. s., vol. 29.
1939 – The Apinayé, *The Catholic Univ. of America, Anthropol. Series*, nº 8, Washington.
1942 – The Šerenté, *Public. of the F. W. Hodge Anniversary Publ. Fund*, vol. 4, Los Angeles.
1946 – The Eastern Timbira, *Univ. of California Public. in American Archaeol. and Ethnol.*, vol. 41, Berkeley.

NORDENSKIÖLD, E. :
1938 – An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians, ed. by H. Wassen, *Comparative Ethnographical Studies*, 10, Göteborg.

OLIVER, D. L. :
1955 – *A Solomon Island Society : Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass.

OPLER, M. E. :
1937 – Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, *American Anthropologist*, n. s., vol. 39.
1947 – Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives, *American Anthropologist*, n. s., vol. 49.

PAGET, sir R. A. :
1953 – The Origin of Language..., *Journ. of World History*, I, 2, Unesco, Paris.

PARSONS, E. C. :
1923 – The Origin Myth of Zuni, *Journ. of American Folklore*, vol. 36.

POTTIER, E. :
– Histoire d'une Bête, *in : Recueil E. Pottier*, Biblioth. des Écoles d'Athènes et de Rome, fasc. 142.

POUILLON, J. :
1956 – L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, *les Temps modernes*, 12e année, nº 126, juillet.

QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE :
1953 – A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerenté, *Revista de Antropologia*, vol. I, nº 2, São Paulo.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. :
1924 – The Mother's Brother in South Africa, *South African Journal of Science*, 21.
1926 – Father, Mother and Child, *Man*, vol. 26, nº 103.
1931 – The Social Organization of Australian Tribes, *Oceania*, 1.

1935 – Kinship Terminology in California, *American Anthropologist*, n. s., vol. 37.
1940 – *a*) On Joking Relationships, *Africa*, 13.
1940 – *b*) On Social Structure, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, vol. 70.
1941 – The Study of Kinship Systems, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, vol. 71.
1945 – Religion and Society, *Henry Myers Lecture.*
1949 – *a*) A Further Note on Joking Relationships, *Africa*, 19.
1949 – *b*) White's View of a Science of Culture, *American Anthropologist*, n. s., vol. 51, n° 3.
1950 – (A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde) ed. of *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.
1951 – Murngin Social Organization, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 53, 1.
1952 – *a*) Social Anthropology, Past and Present, *Man*, vol. 52, n° 14.
1952 – *b*) *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill.

Radin, P. :
1906 – Cf. Frič, V.
1923 – The Winnebago Tribe, *Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report* (1915-1916) Washington.
1945 – *The Road of Life and Death*, New York.
1949 – The Culture of the Winnebago : as Described by Themselves, *Special Publ. of the Bollingen Foundation*, n° 1.

Rapoport, A. :
1949 – Outline of Probability Approach to Animal Societies, *Bull. of Mathematical Biophysics*, 11.

Reichard, G. A. :
1933 – Melanesian Design · A Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving, *Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.*, n° 18, 2 vol.
1949 – (Reichard, G. A., Jakobson, R. and Werth, E.) Language and Synesthesia, *Word*, vol. 5, n° 2.
1950 – Navaho Religion, A Study in Symbolism, 2 vol., New York.

Revel, J. F. :
1957 – *Pourquoi des philosophes?* Paris.

Richards, A. I. :
1932 – *Hunger and Work in a Savage Tribe*, London.
1936 – A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia, *Africa*, 9.
1939 – *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford.

Rivers, W. H. R. :
1907 – The Marriage of Cousins in India, *Journ. Roy. Asiatic Soc.* July.
1914 – *The History of Melanesian Society*, 2 vol., London.
1924 – *Social Organization*, London.

Rodinson, M. :
1955 – *a*) Racisme et civilisation, *la Nouvelle Critique*, n° 66, juin.
1955 – *b*) Ethnographie et relativisme, *la Nouvelle Critique*, n° 69, novembre.

Roes, A. :
1936-1937 – Tierwirbel, *Ipek.*

Rose, H. J. :
1911 – On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece, *Folklore*, 22.

Rout, E. A. :
1926 – *Maori Symbolism*, London.

Rubel, M. :
1948 – Cf. Marx, K., *Pages choisies*, etc.
1957 – *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris.

Sapir, E. :
1949 – *Selected writings of — in Language, Culture and Personality*, ed. by D. Mandelbaum, Univ. of California, Berkeley.

Sartre, J. P. :
1952 – Les communistes et la paix (II), *les Temps modernes*, 8e année, nos 84-85.

Saussure, F. de :
1916 – *Cours de linguistique générale*, Paris.

Schneider, D. M. :
1955 – Cf. Homans.

Schrader, O. :
1890 – *Prehistoric Antiquities of the Aryan People*, trad. F. B. Jevons, London.

Sechehaye, M. A. :
1947 – La Réalisation symbolique, suppl. no 12, *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, Berne.

Seligman, C. G. :
1910 – *The Melanesians of British New Guinea*, London.

Shannon, C. :
1950 (Shannon, C. and Weaver, W.) *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana.

Simiand, E. :
1903 – Méthode historique et Science sociale, *Revue de synthèse.*

Soustelle, J. :
1940 – *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris.

Speck, F. G. :
1915 – Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley, *Canada Department of Mines, Geological Survey*, Mem. 70.

Spier, L. :
1921 – The Sun-Dance of the Plains Indians, *American Mus. of Natural History, Anthropol. Pap.*, vol. 16.

Spoehr, A. :
1924 – Kinship System of the Seminole, *Field Museum of Natural History, Anthropological Series*, vol. 33, no 2.
1947 – Changing Kinship Systems, *id.*, vol. 33, no 4.

1950 – Observations on the Study of Kinship, *American Anthropologist*, n. s., vol. 52, n° 1.

STANNER, W. E. R. :
1936-1937 – Murinbata Kinship and Totemism, *Oceania*, vol. 7.

STEINEN, K. VON DEN :
1897 – *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 2e éd., Berlin. (Trad. portugaise, São Paulo, 1940.)

STEVENSON, M. C. :
1905 – The Zuni Indians, *Bureau of American Ethnology, 23rd Annual Report*, Washington.

STEWARD, J. H. :
1938 – Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups, *Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution*, Bull. 120.

STEWART, J. Q. :
1947 – Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population, *The Geographical Review*, vol. 37, n° 3.

SUTTER, J. :
1951 – (SUTTER, J. et TABAH, L.) les Notions d'Isolat et de Population minimum, *Population*, 6, 3, Paris.

SWANTON, J. R. :
1908 – Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians, *Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report*, Washington.
1909 – Tlingit Myths and Texts, *Bureau of American Ethnology*, Bull. 59.

TABAH, L. :
1951 – Cf. SUTTER, J.

TEISSIER, G. :
1936 – La Description mathématique des faits biologiques, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier.

THOMPSON, L. :
1950 – *Culture in Crisis, a Study of the Hopi Indians*, New York.

THOMSON, D. F. :
1935 – The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland, *American Anthropologist*, n. s., vol. 37.

TROUBETZKOY, N. :
1933 – La Phonologie actuelle, *in : Psychologie du langage*, Paris.
1949 – *Principes de phonologie*, trad. française, Paris.

TYLOR, E. B. :
1865 – *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, London.
1871 – *Primitive Culture*, 2 vol., London.

VOTH, H. R. :
1903 – The Oraibi Summer Snake Ceremony, *Field Columbian Museum publ. n° 83, Anthropological Series*, vol. 3, n° 4, Chicago.

WAGLEY, C. :
1940 – The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 3, nº 1.
1948 – (WAGLEY, C. and GALVAO, E.) The Tapirapé, *in* : Steward, ed. Handbook of South-American Indians, vol. 3, *Bureau of American Ethnology*, Bull. nº 143, Washington.

WARNER, W. L. :
1930-1931 – Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System, *American Anthropologist*, n. s , vol. 32 et 33.
1937 – *a*) The Family and Principles of Kinship Structure in Australia, *American Sociological Review*, vol. 2.
1937 – *b*) *A Black Civilisation*, New York.

WASSEN, H. :
1947 – Cf. HOLMER, N. M.

WATERBURY, F. :
1942 – *Early Chinese Symbols and Literature : Vestiges and Speculations*, New York.

WHITE, L. A. :
1943 – Energy and the Evolution of Culture, *American Anthropologist*, n. s., vol. 45.
1945 – History, Evolutionism and Functionalism... *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1.
1947 – Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 3.
1949 – *The Science of Culture*, New York.

WHORF, B. L. :
1952 – *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington D. C., Dept. of State, Foreign Service Institute.
1956 – *Language, Thought, and Reality*, ed. John B. Carroll, New York.

WIENER, N. :
1948 – *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and The Machine*, Paris, Cambridge, New York.
1950 – *The Human Use of Human Beings*, Boston.

WILLIAMS, F. E. :
1932 – Sex Affiliation and its Implications, *Journ. of the Royal Anthropological Institute*, vol. 62.
1940-1941 et 1941-1942 – Natives of Lake Kutubu, Papua, *Oceania*, vol. 11 et vol. 12.
1941 – Group Sentiment and Primitive Justice, *American Anthropologist*, n. s., vol. 43.

WITTFOGEL, K. A. :
1943 – (WITTFOGEL, K. A. and GOLDFRANK, E. S.) Some Aspects of Pueblo Mythology ans Society, *Journal of American Folklore*, vol. 56.

Yacovleff :
1932 – La deidad primitiva de los Nasca, *Revista del Museo Nacional*, II, 2.

Yetts, W. P. :
1929 – *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*, 3 vol.
1939 – *The Cull Chinese Bronzes*, London.
1942 – An-Yang : A Retrospect, *China Society Occasional Papers*, n. s., nº 2, London.

Yngve, V. H.
1955 – *a*) Syntax and the Problem of Multiple Meaning, *in :* W. N. Locke and A. D. Booth ed., *Machine Translation of Languages*, New York.
1955 – *b*) Sentence for Sentence Translation, *Mechanical Translation*, Cambridge, Mass., vol. 2, n. 2.
s. d. – The Translation of Language by Machine, *Information Theory* (Third London Symposium).

Zipf, G. K. :
1949 – *Human Behavior and the Principle of Least Effort*, Cambridge Mass.

INDEX

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

R

S

T

U

TABLE DES ILLUSTRATIONS IN-TEXTE

TABLE DES ILLUSTRATIONS HORS TEXTE

TABLE DES MATIÈRES

PROBLÈMES DE MÉTHODE ET D'ENSEIGNEMENT

Dépôt légal : 1958.
Mise en vente : 1958.
Numéro de publication : 8161.
Numéro d'impression : 8905.
Nouveau tirage : 1962.

PARIS. — TYPOGRAPHIE PLON, 8, RUE GARANCIÈRE. — 1962. 71343.



